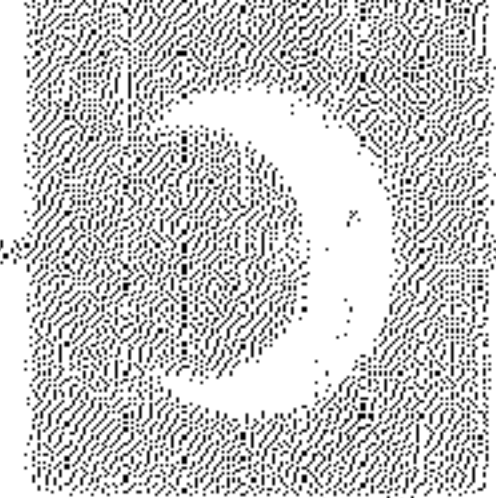


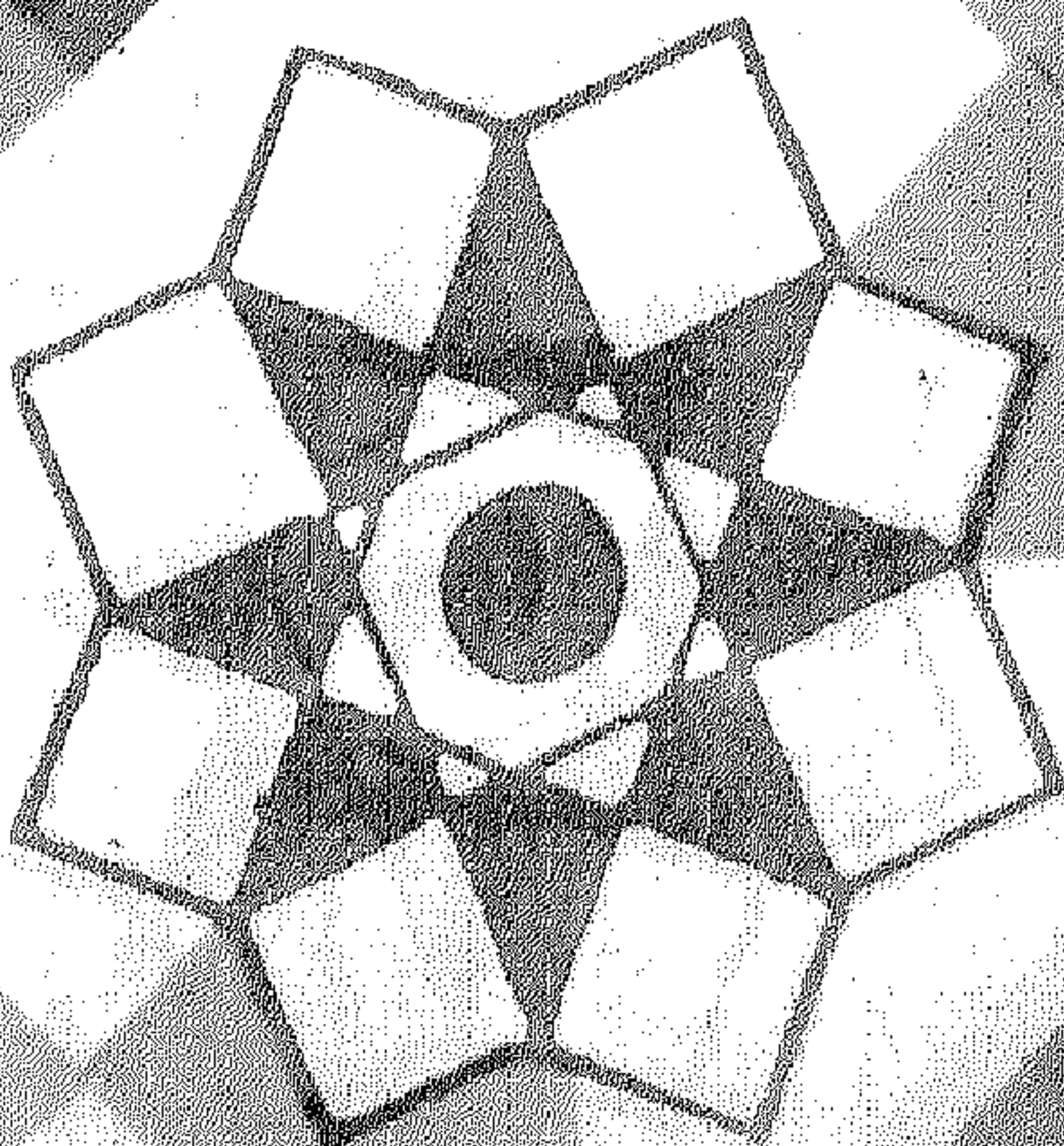
كتاب الغسل



رحلة بين العقل والوجدان

مجلد
شعاعية
شعبية

د. محمد كمال جعفر



كتاب الهلال

KITAB AL-HILAL

سلسلة شهرية تصدر عن « دار الهلال »

رئيسة مجلس الإدارة : أمينة السعيد

نائب رئيس مجلس الإدارة : صبرى أبوالمجد

رئيس التحرير : د. حسين مؤنس

سكرتير التحرير : عايد عياد

العدد ٣٥٧ - شوال ١٤٠٠ - سبتمبر ١٩٨٠

No. 357. September 1980

مركز الادارة

دار الهلال ١٦ محمد عز العرب

تليفون ٢٠٦١٠ (عشرة خطوط)

الاشتراكات

قيمة الاشتراك السنوى - ١٢ عددا - فى جمهورية مصر العربية
جنيهان مصريان بالبريد العادى • وبلاد اتحادى البريد العربى
والافريقى وباكستان ثلاثة ونصف جنيه مصرى بالبريد الجوى • وفى
سائر اقحاء العالم سبعة دولارات بالبريد العادى وخمسة عشر دولارا
بالبريد الجوى •

والقيمة تسدد مقدما لقسم الاشتراكات بدار الهلال فى ج • م • ع
بحالة بريدية غير حكومية وباقى بلاد العالم ب شيك مصرفى ل امر مؤسسة
دار الهلال وتضاف رسوم البريد المسجل على الاسعار الموضحة اعلاه
عند الطلب •

كتاب المسجل

مسجلة شهرية لنشر الثقافة بين الجميع

الغلاف بريشة
الفنانة سميرة حسنين

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة أ.د/على عبد الواحد وافي

القاهرة

فی نور الاسلام

حلال الذبیحۃ الحق والعدل

بقلم

الدكتور محمد کمال جعفر

دار السیلال

مقدمة

يعرض هذا الكتاب أنماطا من الفكر ، وألوانا من المشاعر فى ضوء الآفاق الرحبة التى مدها الاسلام ، وفى ظل الثراء العريض ، والعطاء الجزل الذى جادت به مكارمه .

ومفتاح سر الجمع بين هذه الأنماط والألوان هو ادراكنا الواضح لحرص الاسلام على وحدة الكيان الانسانى فكرا ووجدانا وسلوكا .

واذا كنا نفرق بين هذه الجوانب فى حياتنا الثقافية واليومية على وجه العموم ، فإننا غالبا ما نفعل ذلك تيسيرا لأغراض التعليم والدراسة ، لكننا يجب ألا نفعل عن حقيقة هذه الوحدة ، فنقع فيما وقعت فيه كثير من الأمم فى لحظات الضعف والتدابير فى أوصال ثقافتها ، بل فى أوصال أفرادها وهيئاتها .

اننا نخشى اغفال هذه الحقيقة لما قد يحملنا على المبالغة فى جانب حتى يذبل الجانبان الآخران ، فنظفر بانسان ممسوخ منقسم متوزع على نفسه وعلى أمته ، متمرد على وحدته وتناسق قواه وملكاته .

واذا كنا على حق فى التمييز بين المناهج المختلفة ، فإننا لسنا على حق فى عدم الافادة من تعاون وتكامل

هذه المناهج ، اذ ان ذلك ليس له ما يبرره من ناحية ، وهو موقف ضار للغاية من ناحية أخرى .

ان هذا الموقف في الواقع هو المسئول عما عانىنا به وتعانيه من اختلاط الامر علينا حتى أصبحنا نبذل في سبيل الوسائل مما أدى بنا الى ان ننسى الغايات ذاتها .

ويذكرني هذا الموقف بواقعة شهدتها وقرات عنها كثيرا وأنا طالب . وكم كانت هذه الواقعة مصدر الهم لكل سخرية وتندر بما آل اليه الأمر من انفصال العرى بين طاقات وملكات وكفايات الانسان ، حتى أضحت الوسائل عن هذا الطريق غايات وتنوسيت الغايات الأصلية التي من أجلها كانت الوسائل .

لقد أعلن بعضهم عن تكوين جمعية لمكافحة الحفاء ، ومنى الفقراء والعاجزون أنفسهم بانتهاك الآلام التي تعانيها أقدامهم حرا وقرأ . وتأسست الجمعية وتشكلت هيئة التأسيس ، وتعددت مكاتب الكتبة والمساعدين ، وأجر مبنى ضخّم أثث تأثيثا أنيقا مترفا بفضل التبرعات التي انهالت على الجمعية بمجرد تأسيسها .

لقد استغرق اعداد المكان والأفراد والآلات والأجهزة المتنوعة الوقت والمال ، حتى أعلن فجأة أنه لم يعد هناك مال لشراء أو تصنيع الأحذية اللازمة لمكافحة هذا الحفاء .

ولو ذهب احد المسئولين عن هذه الجمعية بمفرده دون أن يستأجر مبنى ، ودون أن يعد كل هذا الاعداد ، - نقول لو ذهب مباشرة لشراء أحذية بما تجمع لديه من تبرعات ، وأعدت قوائم المستحقين ، لرأينا الرضا والبسمة على وجوه هؤلاء التعساء ، الذين أضيف الى

معاناتهم ايلامهم واشعارهم بمسا هم فيه ، وتخيب
آمالهم .

اننا فى هذا المثال بذلنا كل ما نستطيع فى سبيل
تكميل الوسيلة حتى انقلبت بقدرة غير قادر - غاية
ونسينا الغاية التى من أجلها بذلنا هذه الجهود .



والتأمل فى تاريخ الحضارات وصناعاتها يدرك بجلاء
ان العباقرة والأفذاذ فى عالم الفكر والوجدان ، كانوا
أفرادا موسوعيين ، تنسجم فى نفوسهم ملكاتهم وطاقاتهم
وكفاياتهم فاذا قدموا الفكر أحسست فيه نبض الحياة
وحرارة الصدق والاخلاص ورهافة الحس والالتزام ،
واذا قدموا الوجدان لم تخطيء فيه ثراء الفكر ، وعمق
المضمون .

فلا يشكو فكرهم الجمود والخمود والآلية ، ولا يشكو
وجدانهم الخواء والبلاهة . فليس وجدانهم مجرد
انفعال أهوج أو اندلاع شعورى طائش ، وانما يأخذ من
كل بالقدر الذى يمثل انسانية الانسان .

والأمثلة كثيرة على صحة هذه النظرة عبر التاريخ قبل
الاسلام وبعده ، فأفلاطون صاغ أسمى أفكاره شعرا
كما ملأ مشاعره بأجمل الأفكار وأدقها وغيره كثيرون فى
الشرق والغرب ، غير أن من المفيد هنا الإشارة الى أن
هذا النهج الموسوعى الذى يحفظ على المرء وحدة كيانه
واشباع كفايته ، قد تعلمه أفلاطون من مصر - بلد
الوحدة والتوحيد - دون منازع ، ويكفى أن تعلم
ان الانبثاق العلمى والفنى والحضارى انما كان من الايمان
أو من الدين على وجه الدقة .

لقد كان رجل الدين هو نفسه العالم والرياضي والطبيب والفنسان والمعد والممد للعالم والفيلسوف والفنان .

وفي الاسلام يبرز اعلام تجلت فيهم هذه الموسوعية الرائعة التي جمعت من اطراف الحياة اقصى ما تمتد اليه همة انسان فكان الفيلسوف هو العالم وهو الشاعر وهو الطبيب وهو الفقيه وهو الفنان وهو المؤرخ ، بل هو المتأمل في قوانين التاريخ ومسيرة الحياة . فالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم وغيرهم . وذو النون المصري ، والجنيد بن محمد والترمذي والتستري وابن الفارض وابن عربي وابن تيمية وغيرهم وغيرهم . أمثلة شاهدة على ذلك .



ولا جدال في أنه اذا نال العقل غذاءه الصالح ، وظفر الوجدان بما يرويه ويشبعه من نبيل الشاعر وشريف العواطف وتوج ذلك كله سلوك فاضل ، فقد تحققت مقومات السعادة والرفاهية والتقدم .

وقد جمعنا في هذا الكتاب صنوف الاغذية في طبق واحد ، ليتذوق من شاء ما شاء ، وليتوغل فيما يهوى ان احس برغبة في الاستزادة من المراجع المثبتة باخر الكتاب .

أما فيما يتصل بالسلوك فقد يقول المنطق ، ان الفكر الصحيح والوجدان الصريح يعطى سلوكا صحيحا ، ولكن المنطق التجريدي شيء ، والواقع المائل شيء آخر .
اننا قد نخالف الحق لاننا نجهله ، وقد نخالفه لاننا نعرفه ولكن لا نشعر به ، وقد نعرفه ونشعر به . ويقف ضعفنا النفسي دون الوفاء له أو الالتزام به .

من أجل ذلك دأبت الأديان السماوية - وعلى رأسها الإسلام - على رعاية الكفايات الانسانية بما يشمل الفكر والوجدان والسلوك ، وعرضت كافة الوسائل لتغذية ورعاية وحراسة هذه الكفايات ولم يغفل الإسلام لحظة عن تقديم النماذج والمثل وأنماط القدوة مصحوبة بالنتائج التي أسفر عنها سلوكها ، وذلك لإدراك الإسلام لقيمة القدوة والإيضاح بالأمثلة على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأمم .



ان أول بحث تصادفه في هذه الصفحات هو بحث الانسان والحياة ، والبدء به أمر طبيعي ، بل أساسي لأنه يترتب على استيعابه تبرير سائر البحوث والمقالات . وهنا أود أن أهمس في أذن القارئ العزيز ألا يبرح هذا البحث إلا وقد كون لنفسه عن نفسه تقديرا حقيقيا للحياة في وجهها العام ، ولحياته هو في وجهها الخاص ، فقد يلحظ أشياء في حياته تجعلها أغلى مما يتصور ، أو أحلى مما يتذوق ، أو أقل مما يصبو إليه ، أو أجل مما كان ينتظر . المهم أنه ستتاح له الفرصة للتأمل فيما قال المفكرون عن الحياة بين تفاؤل وتشاؤم ، ليصوغ تأمله هو ، ويسجل رأيه الخاص الذي أرجو أن يكون إضافة الى فكرنا المعاصر .

ونحن في دائرة هذا البحث لا نخطئ المركز مهما اتسع بنا المحيط ، ففي المركز نرى نور الإسلام مبددا كل غموض ، ومأخيا كل ظلام .

أما مبحث الانسان والقدر « فادع للقارئ حرية الغوص في أعماقه ، أو الطفو على سطحه ، لكن المهم أن يسجل رأيه في النقاط التي أعقبت البحث ليعرف على

وجه اليقين أنه استوعب ما دار فى هذا المبحث ، وأحسن بأن منه ما يتصل بحياته ، وما قد ينفعه فى الاتباع أو التجنب .

ويمكن أن يزاوّل القارئ فى هذين المبحثين الأولين نوعاً من الرياضة الذهنية بأن يضع لنفسه أسئلة فيما يخص البحث الأول ويضع أجابتها فى صدق وإخلاص وصراحة ليعرف إلى أى الفريقين ينتمى : إلى المتفائلين أو إلى المتشائمين ويتمثل ذكاء القارئ حقاً فى اختيار الأسئلة المناسبة التى تكشف عن حقيقة نظرته إلى الحياة .

كما يمكن فى المبحث الثانى وضع أسئلة فى ضوء ما نعلمه من أنفسنا ومن أفعالنا لنحاسب أنفسنا بأنفسنا وندرك الموقف الصحيح من مسئولياتنا ومن ولائنا لبارئنا عز وجل .

ويتقدم القسم العقلى خطوة أخرى ليعرض مبحثين آخرين يتصل أولهما بالثقافة بين الأصالة والتجديد أو المعاصرة - وهى قضية لا تزال قيد البحث . . ونعتبر أن السطور السابقة الخاصة بوحدة الكيان الإنسانى لها دلالة كبيرة فى هذا الصدد . وللقارئ العزيز مطلق الحرية فى أن يضيف أو يعدل أو يطبق مما قرا ما يشاء .

أما المبحث الأخير فى هذا القسم العقلى فيتصل بالوجودية والوجوديين وهذه القضية معاصرة ملحة وسيلاحظ القارئ أننا لم نبخس الناس أشياءهم بل بينا ما لهم وما عليهم دون تعصب أو انفلاق ويمكن للقارئ القياس المماثل فى المنهج لعرض المذاهب الحديثة الأخرى كالبرجماتية أو أصحاب مذهب المنفعة فى

الأخلاق أو الماركسية وما إليها . وهذا القسم العقلى يرمته ينتظمه خيط دقيق - لكنه متين - من الإيمان الذى يسرى ضياؤه فى جوانب هذه البحوث ، وذلك ما يحفظ عليها وحدتها الى جانب وحدة طبيعتها العقلية .



اما القسم الوجدانى فلم نشأ ان نعدد فى معارضه والوانه لكيلا يتضاعف الكد الدهنى وليتمكن القارئ من الفرصة المتاحة للتذوق دون الاغراق فى الدراسة والتحليل ، وكم كنا نود أن تتسع بحوث هذا الجانب فتشمل الفن والجمال بصورة عامة والاسلامى بصورة خاصة ، وتتابع ابواب التصوير والرمز والنماذج المتنوعة التى يعقبها النقد والتعليق والاستنتاج ، ولكننا آثرنا أن نقتصر على عدد محدود من النماذج التى تتصل بميدان الأدب فى سموه الروحى ، حتى تتاح الفرصة للاسترواح والاستمتاع .

واذا كنا قد ختمنا هذا الجزء ببعض تأملاتنا الخاصة فما ذلك الا احياء وتحميسا لكل من أنس فى نفسه رغبة فى التعبير أو الافضاء سواء بالكلم أو بالنغم أو بالخطوط والألوان . المهم هو البيان ، الذى هو منحة الرحمن لهذا الانسان .

وليس قليلا أن يكون البيان منحة الرحمن للانسان اذ فى ذلك ما فيه من المعانى التى تجل عن الكلمات ، ويكفى أن نشير الى أن ربط صفة الرحمن بتعليم البيان فيه دلالة واضحة على أن البيان نفسه هو من قنوات الرحمة ووسائل الرعاية .

فما أتعس حياة الصمم البكم العمى ، ان كانت

الساعات التي تمر بهم تسمى حياة ، وبديهي أننا لا نقصد من فقد الأعضاء الحسية لمناطق هذه الإدراكات ، بل أننا نقصد من فقد ميزان الحق والخير والجمال ، فإذا حكم جار ، وإذا سلك تهتك وإذا عبر سمج وقذف بالحجارة .

اننى أيتها القارئ الكريم قبل أن أسلم هذا الكتاب اليك أرجو مخلصا أن ينفعه بك ، وأن ينفعك به . فإذا أثار فيك هممة ، أو صحح عزيمة ، أو أيد فكرة ، أو أحيا تأملا وحوارا ، أو شرح صدرا ، أو هز شعورا ، أو راود فكرا فذلك من فضل الله وأحسنه ، ومن قوة الإيمان وأركانه . ومن صفاء الإنسان وكيانه .

فأسلم قرير العين ، مشروح الصدر ، وأحكم بما شئت وكيف شئت ، فما أسعدنى بمشاركتك وما أغنانى بأخوة فى الله والقلم .

محمد كمال ابراهيم جعفر

القسم الأول :

الجانِبُ العقلِي

الإنسان والحياة

يدخل الناس الحياة وهم لا يعلمون ، ويفارقونها وهم لا يعلمون ، ثم هم فيما بين هذا وذاك متحIRON ، سواء أكانوا يدرون أو لا يدرون !!

وقد اختلفت اجابات الفلاسفة على هذين السؤالين الخطيرين اللذين يتعلقان بالحياة : هل للحياة معنى ؟ وهل هى جديرة بأن تعاشر وتستمر ؟

ومن حقهك أيها القارئ الكريم أن توجه نفس السؤالين أو أية أسئلة أخرى فى هذا الصدد ومن حقهك كذلك أن تجد لها الجواب الذى ترتاح اليه .

وتشير كلمة (معنى) فى السؤال الأول الى فكرتين ، الأولى منهما تتصل بالمعنى الكونى الخلقى الميتافيزيقى ، وكأن طارح السؤال يريد أن يقوم بدور معين شأنه فى ذلك شأن سائر الكائنات ؟

والفكرة الثانية تشير الى معنى وجود هدف تكرر له حياة الانسان أو حياة الجماعة له جهودها ؟

ونبادر بالاعتراف بموافقتنا على الراى القائل بأن الاجابة عن السؤالين السابقين بالايجاب يتطلب أولا التسليم بأمرين لا معدى عنهما : أولاهما أن الحياة

انسانية جزء من مشروع كونى الهى ، وأن هناك حياة أخرى يلقى الانسان فيها اما سعادة دائمة واما شقاء . ومعنى ذلك بصريح العبارة أن الايمان شرط لازم لتصوير معنى مفهوم ومقنع للحياة من جهة ، ولإبراز قيمة هذه الحياة من جهة أخرى ودعوى إمكان رؤية معنى للحياة دون التسليم بالالوهية وفكرة الخلود دعوى باطلة لا تصمد للنقد الدقيق ، اللهم الا اذا أريد لمعنى الحياة أن يكون معنى سطحيًا تافها لا يعدو فترة محدودة في الزمان والمكان .

ومهما يكن من أمر فأننا لا نجد مانعًا من استعراض جوانب الفكرتين المفهوميتين من لفظ « معنى » الوارد فى السؤال ، وهما — كما سبقت الإشارة — المعنى الكونى الميتافيزيقى ، والمعنى الدنيوى التجريبي ، ومن ثم نستعرض قيمة الحياة من الجانب الداتى أولا ثم من الجانب الموضوعى ، أى بالنسبة للشخص المجرب أولا ، ثم بالنسبة لنا نحن ازاء هذا الشخص المجرب . مع ادخال تجاربنا نحن فى الاعتبار .

أما الجانب الميتافيزيقى للحياة فان علماء الكلام واللاهوتيين وذوى الثقافة الدينية الثابتة يربطون دائما معنى الحياة فى هذا الكون بالاتصال بالله باعتبار الحياة فى جملتها مشروعا الهيا مسبق التدبير . وبذلك وافقوا تماما على أن الحياة جديرة بأن تعاش وعلى أن لها معنى خالدا مفهوما .

ولكن بعض الملاحدة يظهرون موافقتهم للدينين فى أن التكذيب بالالوهية والبعث يجعل الإجابة عن السؤالين السابقين بالسلب أو النفى ، ولذلك فهم يرون فعلا أن الحياة الانسانية بخاصة — وحياة الكون بعامة — غير

ذات معنى وليست تستحق أن تعيش ، ومن العجيب أنهم يسوون بين هاتين الفكرتين على ما بينهما أحيانا من فروق جوهرية .

ويمكننا تلخيص اتجاهات الفلاسفة - تسهيلا للقارئ - فى نزعتين كبيرتين : نزعة التشاؤم ونزعة التفاؤل . ويلج فريق المتشائمين على إيضاح أن تشاؤمهم مبنى على أسباب فكرية ، وليس تعبيرا عن مشاعر طاغية أو مفاجئة ، ولذلك فهم يدعون أن النتائج التى وصلوا إليها إنما هى نتائج موضوعية ، وقد يقدمون من الأدلة على هذه النتائج ما يروونه مؤيدا لوجهة نظرهم . ومن أوائل من أعلن خلو الحياة من المعنى والهدف « أبيقور » الذى قاده تطرفه الى أن يتصور أن الحياة مهزلة ، فيها من الخبل ما يستحيل معه أن يكون قد أبدعها عقل الهى ، ولذلك دعا الى اغتنام المتعة فقط وتجنب الألم ولكنه فى الوقت نفسه قال « ان الموت لهو الطبيب الرفيق الذى يشفينا من اشد الأمراض فتكا وهو مرض الحياة . وركز أبيقور على ضرورة ازالة الخوف من الموت « لأنك لا تفتم ولا تنزعج لعدم وجودك قبل أن تولد » ولأن « حياتك رقصة فاتنة فى وضوح النهار بين لحظتين خالدين من النوم اللذيد » . ويبدو فى هذا القول الأخير من التناقض ما لا يحتاج الى بيان ، اذ كيف يوصف العدم بأنه نوم لذيد ؟ ومن أين تأتى اللذة . لمن فقد الحياة ؟

ويرسم الانسان لدى هذا الفيلسوف وكأنه منجذب بين قطبين متعارضين أحدهما يقرب من الموت ، والآخر يقرب من الحياة ، « متاعب الحياة توفيق بيننا وبين الموت ومباهج الصداقة توفيق بيننا وبين الحياة » .

ومن اعتنى المذاهب تشاؤما فى رسم صورة هذه الحياة البوذية ولكن هناك من أراد الدفاع عنها بأنها لم تقع فى تناقض المتكلمين والدينيين . هذا التناقض فى زعم أمثال هؤلاء - يتمثل فى الجمع بين الاعتقاد فى اله رحيم يفيض حبا ورحمة ، وبين ما نشاهد فى العالم من ألوان الآلام والأحزان وصنوف التعاسة والشقاء . ويصف هؤلاء موقف البوذية بأنه الدقة العقلية .

ولنا أن نقول : اين تلك الدقة العقلية ، وهى تدعو الى انكار ونبذ كل جوانب الحياة الحالية . اننا لا ندرى كيف نوفق بين فكرة البوذية فى عدم الاغترار بالمظهر والأخذ به وموقفها من الآلام فى مظهرها دون تفريق بين دوافعها وأهدافها . لقد أخذت فعلا بمظاهر الآلام والأسقام ، فلم تحاول أن تسبر غور هذه الظواهر ؟ وكيف فاتها أن الحياة الحالية ذات طبيعة خاصة ، تحتم الصراع بين الأضداد والنقائص ؟

ولو كانت الحياة الحالية وجها واحدا ، ونمطا واحدا مع كل فرد وكل مجموعة ، لما كانت هناك أية فرصة لاختبار معادن الناس ، أو استخراج طاقاتهم وخصائصهم الجوهرية الكامنة ، ولاضحت الحياة سكونا دائما بل موتا محققا .

ان الاختراعات الحديثة مثلا - الى جانب ما تسهم به فى تذليل صعاب الحياة وجعلها أكثر أراحة - تعتبر فى الواقع تعبيرا حيا عن ايجابية الانسان وصراعه مع نقائص الحياة ، ان هذه الابتكارات فى دنيا الفكر أو التطبيق هى الامارة الواضحة على حيوية الانسان وفاعليته .

ان المحن والآلام ، مع مرارة مذاقها - إذا احسن استقبالها - تشجذ وتصلق النفس الانسانية ، وقد تستثير مقومات الصمود حتى تزول هذه المحن وتلك الآلام وعندئذ تسترد الانسانية ابتسامتها واشراقها بصورة أروع ، بعد أن تكون قد ذقت الفرق الهائل بين محنها ومسراتها .

ان انتقاء صور المحن والآلام وحدها من الحياة ، وجعلها العنصر السائد الوحيد فيها ، ليس من الدقة العقلية فى شىء . ان بالحياة الفرح والترح ، والبؤس والنعمة ، والصحة والمرض ، والضحك والبكاء ، والورد والشوك ، والحرب والسلام ، والفنى والفقر ، والميلاد والموت ، والأعياد والمآتم ، وما الى ذلك من المتقابلات التى لا يحصرها عد . والمهم أن نعلم ان الحياة على هذا النحو تقدم للانسان أنواعا جديدة متواصلة من التجربة ، مما يتطلبه موقف المسئولية الهادف .

ولا يغرب عن البال ان الحياة - فى صورتها الراهنة - معرض غنى بالتجارب الحسية والعقلية والجمالية والأخلاقية والدينية . ففيها جمال الحب والصدقة ، وقداسة الصلاة وعذب المناجاة لله ، وفيها روعة الوفاء ، وسحر الأنعام والألحان وفيها المنبع الثر لكل ما يشيع البهجة ، ومن زهر وطيروماء وقبة زرقاء ، وأغفال كل هذه الجوانب ليس من الدقة أو الأمانة أو النزاهة العقلية .

وإذا تصفحنا القرآن الكريم ، وجدناه يفيض بالآيات الملفتة الى جمال الطبيعة فى صورتها المنظورة ، وصورتها المعقولة .

وهناك كذلك الآيات الداعية الى التمتع في غير سرف
ولا مخيلة، وبشرط أداء حقها ، وصيانتها بذلك . مع تبصير
الانسان في كل مناسبة بأن رضى الله - عز وجل -
المزيد ، فالله - جل جلاله - وهاب وما كان عطاؤه
محظورا « وهو الذى انشا جنات معروشات وغير
معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان
متشابها وغير متشابهه كلوا من ثمره اذا أثمر وأتوا حقه
يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين (١) » .
« ومن آياته أن يرسل لكم الرياح مبشرات ، وليدققكم من
رحمته ولتجرى الفلك بأمره ولتبتغوا من فضله واعلمكم
تشكرون » .

« أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها
وما لها من فروج ، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي
وانبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكرى لكل
عبد منيب (٢) » . ويوجه القرآن الى استشعار الجمال
النفسي والروحي في الحياة الزوجية السعيدة « ومن
آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها
وجعل بينكم مودة ورحمة أن في ذلك لآيات لقوم
يتفكرون (٣) » .

والأمثلة تطول جدا اذا حاولنا احصاءها أو الإشارة
اليها ، ولكن الخلاصة الهامة والعامة التى يمكن أن
نستوعبها من الروح القرآنية ازاء هذا العالم ، وهذه
الحياة : أنها مرحلة حقيقية ضرورية ، وجدت

(١) الانعام / ١٤٤

(٢) سورة ق / ٦-٨ وجزء كبير من هذه السورة في غاية الاهمية في
هذا السياق ، لانه يعرض الجانب الاخر من الحياة .

(٣) الروم / ٢١ ، قارن ١٦ - ٢٠ ، ٢٢ - ٢٧

لهدف ، بل أن الموت والخيانة والشر والخير محك
الابتلاء والاختبار. وإظهار الكامن من الصفات والخصائص
ولذا كان دور الإنسان في هذه المرحلة أن ينتمج لطاقاته
بالافصاح عن نفسها في حدود المعطيات الممنوحة ، وأن
يطول شخصيته ويثريها - قدر المستطاع - من التجارب ،
على ألا يكون الإنسان رهن للقيد أو حبيس الانخداع
بالمظهر فيظنه دائما إلى الأبد .

وهذه النظرة - كما قلنا - تسمح بالإيجابية الواعية ،
لا الإيجابية الساذجة التي تقصر اهتمامها وغايتها على
المظهر المحدود والموقوت على أنه أبدى ودائم على اعتبار
ألا شيء وراءه .

إن قصر فترة الحياة الدنيا بالنسبة لكل فرد يعتبر
في نظر الإسلام مدعاة لاغتنام كل ثانية ، وكل ساعة فيما
يطور الإنسان حسيا ومعنويا ، وذلك لأن الحياة المستقبلية
(أى الحياة الآخرة) يصنعها كل إنسان بنفسه الآن .

أما البوذية فترى هذه الحياة مشروعا شريرا ، يجب
التخلص منه ، ولذا سنرى مدى التناقض التي تقع فيه ،
حين تدعو إلى فضيلة الصداقة والمحبة مثلا ، إذ تجعل
ذلك متوقفا على محبة الإنسان لنفسه ، حتى يمكن
التسليم بانتقال المحبة إلى الغير ومقتضى التعاليم
البوذية التخلص من هذه النفس وخصائصها ، فماذا
يحب الإنسان ؟ يجب إطلاقا عاما ؟ من المحب ومن
المحبوب ؟

بل إن مقتضى محبتى لغيرى أن أخلصه من بدنه أو من
نفسه ، فهل أقتله ليريح وليستريح ؟ لقد حاول شراح
البوذية مؤخرا تعديل بعض هذه التعاليم بتنصيب

غرض سماوى ، أو علوى تصل اليه النفس ، ومع ذلك لم تسلم من التناقض . اذ ان البشر جميعا فى نظرها ليسوا ذوات مستقلة ، لها خصائص جوهرية ، بل مجموعة من الخواطر والمشاعر والدم واللحم ، يجرفها التيار العام ضمن ما يجرف من ظواهر .

وانا لنجد من المناسب فى ختام تعليقتنا على نظرة البوذية الى العالم والى الخلاف البادى بينهما وبين الديانات السماوية ، أن نقتبس المثال الذى ضربه الدكتور ماكى للمستويات المختلفة لرؤية هذا العالم .

لقد شبه هذا الاستاذ العالم بنور كهربى لعلامة تجارية أو اعلان خاص (مثل تلك الاعلانات التى نراها على واجهة المحال التجارية ودور السينما وما إليها) هذه العلامة التجارية أو الاعلان الكهربى التجارى ، ينظر اليه فى مستوى معين على أنه مجرد تنظيم وضعى لعدد من « اللمبات » الكهربائية ، أو عدد من الخطوط الكهربائية (النيون) لا أكثر ولا أقل .

ولكن نفس الاعلان يبدو — على المستوى الآخر — شيئا مختلفا تماما اذ يظهر عبارة ذات معنى مفهوم . ولكنك لا تدرك ذلك الا اذا كنت تعرف القراءة ، فاقراءة هنا هى الضوء الذى يمكنك من فهم هذا الاعلان أو العلامة .

ان هذا المثل يصلح تماما لشرح فائدة الايمان ، وتمثيله بالضوء الذى يوضع خلف الظهور ليكشف عن الأشياء امامك — ان ضوء الايمان بالوحي السماوى ، هو الذى يزيل أمية البصر الانسانى ، فيقرأ الوجود — العالم — فى يسر وسهولة ، وفى رضا ، واقتناع . فليست

المسألة مسألة الزاوية التي ينظر منها الى الشيء ، بل
المسألة تتعلق بالمثال أو النموذج أو الموقف الذي يرتضيه
الانسان . ومما لا شك فيه ان النموذج أو المثال
يستتبع سلوكا وفكرا ، وتقييدا واقعيا واضحا . فاذا
كانت البوذية ترى العالم شرا ، فان الأديان تراه صنعة
الله ، ولا بد ان يكتنف الخير .

واذا كانت الأديان السماوية تتفق في اعتبار فضل
الله واحسانه أساسا هاما وعاملا فعلا في الظفر بالنعيم
أو السعادة أو علو المقام في الآخرة ، الا انه في كثير
من المناسبات لا يقلل من قيمة ايجابية الفرد ، وضرورة
الدور الذي يؤديه في هذه الحياة ويكفي في هذا المقام
ذلك الشعار القرآني « وقلّ اعملوا فسيرى الله عملكم
ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة
فينبئكم بما كنتم تعملون » .

كما تتفق كذلك في رفض القول بأن أنواع الكفاح ،
والوان المقاساة والتألم التي يخوضها الانسان في هذه
الحياة تنتهي بفقدان الانسان نفسه ، واهدارها في أعماق
شيء لا نهائي ، خال من كل الملامح الايجابية المميزة
كالترفانا .

ان الاسلام يعترف بوقوع الآلام والاحزان ، وهو
يعزوها أحيانا الى رعونة الانسان ونظرته السطحية ،
بل يعزوها الى طبيعته التي لم تتهذب ، ولم تنضبط
بعمق النظرة في رؤية الأشياء من الله قال تعالى « ان
الانسان خلق هلوعا . اذا مسه الشر جزوعا . واذا مسه
الخير منوعا . الا المصلين ... » وهو يرسم كذلك
الموقف الصحيح أو المثالي للانسان ازاء ما يناله من
أشياء هذه الحياة ، اما عطاء واما منعا وهذا الموقف

يحقق اتزان الشخصية وعدم تعرضها للهزات العنيفة ، سواء كانت هزات سرور أو هزات حزن . وعلم النفس خير شاهد على هذه الحقائق يقول جل شأنه « لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم » .

وموقف التحمل والتعالى على المصائب والكوارث يحبذه القرآن بطرق كثيرة ، أما بالتلميح الى ما فى بعض المصائب من أوجه الخير الخفية التى لا يدركها المعنى بالأمر ، وأما بالتصريح بعدم دقة أو صحة الحكم الانسانى الذى يكره الشئ وهو خير ، وقد يحب الشئ وهو شر ، وأما بالوعد بالتعويض وجزيل المثوبة ، وأما بالتصريح بالحكمة التربوية التى تكمن فى مثل هذا اللون من الحوادث ، ولا يعدم القارئ تلمس أمثلة كثيرة لذلك فى القرآن الكريم (١) .

وفى ضوء ما سبق يبدو التحليل الذى يقدمه بعض الباحثين الأوروبيين لمواقف كل من الأديان الثلاثة - البوذية والمسيحية والاسلام - ازاء الآلام والأحزان غير دقيق بالمرّة فهذا الباحث يرى ان (البوذية) ترجع الآلام والأحزان الى الموقف الخطأ الذى يقفه الانسان من العالم . أما الاسلام فانه يعتبر الآلام والأحزان غير مفهومة او معلة ويقف عند هذا الحد . وأما المسيحية فتقبلها وتقهرها بعمل خلاق .

والواقع ان هذا سوء فهم للروح الاسلامية - فبصرف النظر عن الحجج الكلامية العديدة التى تضمنها علم الكلام الاسلامى بشأن تعليل أفعال الله ، وفكرة الخير

(١) من قوله تعالى « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون »

والشر والصلاح والأصلح والحسن والقبح ، وما الى ذلك كله - فليس هناك مطمع لمزيد من التشجيع الذى بينه الاسلام لقهر الآلام والتغلب على الصعاب والأحزان .

بل ان القرآن تضمن فكرة امكان اخبار أصحاب البلاء قبل نزوله حتى يستعدوا له ويتحملوه ويقهروه ، وبذلك يتجاوزون ناره وقد انصهرت نفوسهم ، وتبلورت صفاتهم وبرزت فضائلهم وكملت تربيتهم تدبر هذه الآية « ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون . أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون » .

ان هذه الآية تحمل كل مؤهلات التجدد والانطباق والنفع فى كل جيل وفى كل زمان . على ان الاسلام لا يعترض على فكرة البوذية فى الحدود التى تحصر بعض الآلام والأحزان الى الموقف غير الصحيح الذى يقفه الانسان ، ولكنه يعترض اعتراضا حاسما على اعتبار مجرد الوجود فى هذا العالم مدعاة للأحزان والآلام ، كما يعترض على اعتباره مجرد خدعة وهم جسده الخيال .

ان الاسلام ينادى طلاب المستقبل ان يعملوا الآن تحت كل الظروف التى قد تحيط بهم ، فمهما قست الظروف قاله من ورائها محيط . ويظهر الاسلام لكل منصف شمسار كل نبي « ... يا قوم اعملوا على مكاتكم انى عامل » .

ويجب التنبيه الى ان الاسلام لا يقصر الجزاء على

الحياة الأخرى بل يجعل قدرا منه هنا فى هذه الحياة .
« من عمل صالحا من ذكر أو أنثى ، وهو مؤمن فلنحيينه
حياة طيبة ، ولنجزىهم أجرهم بأحسن ما كانوا
يعملون (١) » .

أما فيما يتصل بالنعيم أو الجنة فإن الإسلام يجمع
لها من الصور العديدة ما يجعلها موازية تماما لكافة
المستويات البشرية وطوابعها المختلفة . ولعل أهم نقطة
فى هذا الصدد هى « فكرة استمرار التقدم فى الجنة
ذاتها ، واطراد الترقى (٢) » .

هذه الفكرة الدقيقة والخطيرة معا ، لم يتضمنها أى
كتاب دينى مقدس .

ان القول الشائع فى الأديان — حتى بين بعض علماء
المسلمين — أن الآخرة تمثل عالما تاليا لهذا العالم ، وفيها
يحصد الانسان ما زرع فى هذه الحياة وحسب ، فينال
جزاءه وتتقرر مرتبته ، وينتهى الأمر عند هذا الحد .
ولكن القرآن الكريم يشير فى كثير من المناسبات الى ان
المتقين والمؤمنين الصالحين يواصلون سلم ترقيتهم —
سواء كان ذلك فى صور حسية ، أو صور روحية . فمن
الأول قوله تعالى « لكن الذين اتقوا ربهم لهم غرف من
فوقها غرف (٣) » . ومن الثانى دعوة المؤمنين فى
الآخرة قائلين « ربنا اتم لنا نورا » (٤) .

ولقد نبه بعض صوفية القرن الثالث الهجرى فى

(١) النحل / ٩٧

(٢) أشار الى هذه الفكرة مولانا محمد على « بلاهور » فى مقدمته للمترجمة
الانجليزية للقرآن الكريم .

(٣) الزمر / ٢٠

(٤) الحديد / ٨

الاسلام الى حاجة الناس الى العلم حتى فى الآخرة .
 ويشرح هذا العالم ذلك فى أسلوب طريف حيث يقول :
 لا يستغنى الناس عن العلماء فى هذا المقام ، قال : ان
 اهل الجنة حين يستوفون اغراضهم ويحققون آمالهم ،
 يقفون عند نقطة معينة لا يدرون بمسارها ماذا وكيف
 يطلبون ، ومن ثم يتجهون الى العلماء بالله يسألونهم
 الراى فيرشدهم العلماء الى ما هو اسمى واجل ،
 ويعلمونهم ادب الطلب من الله ، ونوع المطلب الذى
 تستدعيه حالاتهم المتروية على الدوام . ولعل ما يشهد
 لذلك « فكرة المزيد » التى يتحدث عنها القرآن بالنسبة
 لاهل الجنة (لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد) ان فكرة
 التقدم المستمر للمؤمن فى الجنة تعتبر حتمية اذا دققنا
 فى حقيقة النظرة الاسلامية ، فالمفروض ان أروع وأجلى
 ما ينتظره المؤمن ، لا يقتصر على المتع المحدودة المصورة
 بصورة حسية ، بدليل قوله تعالى « ورضوان من الله
 أكبر » ان قمة ما ينتظره عظيمو الهمم ، النظر الى وجهه
 الكريم والتمتع برضوانه المباشر . ولما كان - الله -
 لا نهاية لجلاله وكماله وجماله ، كان من المتوقع ان ينكشف
 للمؤمن آفاق فأفاق من جلال وكمال الالهية ، دون
 استطاعة الاثيان عليها جميعا . وهذه نتيجة منطقية لفكرة
 الالهية فى الاسلام ، التى تدل فى النهاية على أن كل
 انسان يدرك من قدسها ما تسمح به موهبته ، وما وجود
 به فضل الله .

ولقد ألح القرآن - من أجل تقدير فكرة الجزاء
 لتحسين السلوك - على تأكيد البعث نظراً لما واجهه من
 انكار الطبيعيين من العرب الذين رأوا أن الحياة « ان
 هى الا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر »

والذين رأوا ان احياء الأموات امر مستحيل أو مستبعد
ونعتبر الآيات ٧٨ - ٨٥ من صورة يس أروع ما يمكن
ان يتضمنه كتاب بشأن الاقناع بفكرة البعث (١) وقدرة
الله في ايجاز معجز للغاية . ولا عجب ان يعلق الكندي
- الفيلسوف العربي الاول - على هذه الآيات بقوله « فأى
بشر يقدر بفلسفة للبشر أن يجمع في قول بقدر حروف
هذه الآيات ما جمع الله - جل وتعالى - الى رسوله
صلى الله عليه وسلم فيها ، من ايضاح أن العظام
تحيى بعد أن تصير رميما ؟ وأن قدرته تخلق مثل
السموات والأرض ؟ وأن الشيء يكون من نقيضه ؟
كلت عن ذلك اللسان المنطقية المتحايلة ، وقصرت عن
مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية .

(١) الواقع أن القرآن الكريم سلك مسالك شتى في تأكيد هذه الفكرة ،
ومن أهمها توجيه النظر الى وقوع تجارب فعلية لها ، كما يرد ذلك في
قصة سيدنا ابراهيم عليه السلام ، فهو نبي عظيم يسأل ربه « كيف يحيى
الموتى » ويأمر الله لاجراء تجربة للتحقق بنفسه من صدق كلمة الله
« انظر : البقرة / ٢٦٠ » . ولا تقتصر التجربة على الفرد أو مجموعة صغيرة
من الافراد كما في القصة السابقة بل تشتمل أيضا على القرى أو البلاد
(انظر : البقرة / ٢٥٩) ومنها نرى تحقيق الفكرتين معا : ما يتعلق بالفرد ،
وما يتعلق بالجماعة ولما كانت هذه الحوادث عرضة للتكذيب من الوجهة
التاريخية ، وجه القرآن الانظار الى حقيقة يدركها كل جيل في كل مكان ،
وهي تلك التي تتعلق بتحول الارض من الموت والجذب والتعري ، الى الحياة
والانبات والتزين .

فريق التشاؤم

إذا كان أبيقور قد أطلق شرارة التشاؤم ، فان اصرح نزعاً للتشاؤم تبدو في صورة مذهب منظم يوجد لدى أ . شوبنهاور الفيلسوف الألماني الشهير حيث يقول : ان العالم شيء لم يكن ينبغي مطلقاً أن يوجد . ويقول : الحقيقة أن من واجبنا ألا نطرب ونفرح ، بل أن ننسى وننوح ونحزن على وجود العالم الذي يفضل عدمه بكثير على وجوده .

ويبدو تطاوله الفكري حقاً حين يذكر أن من السخف أن توصف الحياة بأنها موهبة كما وصفها بذلك فلاسفة كثيرون وخلق لا يفكرون « أن من الواضح أن كل إنسان كان سيرفض بالطبع قبول مثل هذه المنحة إذا قدر له أن يدوقها » كعينة من قبل !!!

ويصرخ شوبنهاور أنه بالنسبة لهؤلاء الذين يؤكدون لنا أن الحياة درس يرد عليهم قائلاً أنه لأجل هذا السبب عينه كان يتمنى أن يترك في السكينة وسلام العدم كما يزعم حيث لا حاجة إلى درس أو أي شيء آخر .

والأدلة التي يسوقها شوبنهاور لتبرير تشاؤمه ، وفقد ثقته بالحياة ، منها ما هو ميتافيزيقي خالص ، ومنها ما يبني على مذهب الفيلسوف الخاص . ومن أبرز النقاط

التي يركز عليها شوبنهاور انتباهه - ويريد بذلك جذب انتباه الآخرين نقطة « خداع السعادة » أو ما يسميه الناس بالسعادة ، يقول شوبنهاور « كل شيء في الحياة يوضح أن السعادة الأرضية مصيرها إما إلى الفساد ، وإما إلى أن تكون مجرد وهم وخداع » أن الناس أذاعها إما أن يفشلوا في تحصيلها وإما أن يصلوا إلى ما كافحوا من أجله حتى إذا حصلوا فعلا ، خاب ظنهم وأملهم ، ومع ذلك يكرر الإنسان نفس التجربة في معاودة الكفاح بمجرد أن تلوح له غاية أخرى .

أن السعادة في نظر شوبنهاور تكمن دائما في المستقبل أو في الماضي . أما الحال - أو الآن - فيشبهه شوبنهاور بسحابة قاتمة سوداء تزججها الرياح فيبدو ما قبلها وما بعدها مشرقا مضياء صافيا ، بينما تظل السحابة ملقية قاتماتها وظلالها على الأشياء . « والجل ذلك » لم يكن الحال كافيا ، أما المستقبل فهو غير متيقن ، والماضي لا يمكن استعادته . « ظلام في ظلام في ظلام !! »

وإذا كان من الصحيح على قول شوبنهاور أنه لا توجد سعادة حقيقية ولا يوجد سعداء حقيقيون ، فلماذا إذن يحسد الناس بعضهم بعضا ؟ ألا يدل ذلك على أن الحاسدين يرون المحمودين السعداء سعداء حقا ، وذلك اعتراف موضوعي بإمكان تحقيق السعادة ؟

ويعلل شوبنهاور ظاهرة الحسد بأنها نابعة من الشعور بالتعاسة مما يجعل الناس لا يحتملون رؤية إنسان يظن أنه سعيد حقا - مع أن هذا الإنسان نفسه ليس سعيدا بكل تأكيد . والعجيب حقا في فكر شوبنهاور أنه يرى أن السعادة - حتى حين تكون أمرا واقعا بالنسبة لندرة من الناس - تعتبر مع ذلك حقيقة سلبية ، فنحن مثلا

لا نخصى ولا نقدر اطلاق عناصر السعادة من الضميمة والشباب والحرية ، حتى نفقد هذه الأشياء . حتى المتعة والرضا في نظر هذا الفيلسوف ليست الا اختفاء التطلع والحساسة او اختفاء الألم ، حيث ان الشقاء والتطلع والألم حقائق ايجابية (١) .

ويزعم بعض الباحثين ان هناك من الدلائل ما يقوى موقف المتشائمين واذا فحصنا هذه الدلائل التي يستند اليها هؤلاء امكننا اختصارها في ملاحظات قليلة تتمثل في ما يلي :

١ - قد لا يوجد من يظفر بسعادة حقيقية دائمة - وان وجد ، فعدد نادر للغاية بالقياس الى البشرية .

٢ - متع الحياة - اذا وجدت واتيحت - متع عابرة سريعة الانقضاء .

٣ - هناك من الحوادث والكوارث ما يحطم الخطط والأمال مهما سمت (٢) .

وقد يضيف هؤلاء الى هذه الملاحظات ظاهرة الموت التي تخيم خيالها على عقول عدد من الفلاسفة فملأتهم رعبا وهلعا من أمثال تولستوى ودارو . والأول قد صور الحياة تصويرا قاتما وأبداها خالية من كل معنى ومن كل هدف ، وأدى به تطرفه التشاؤمي القاتل الى درجة انه

(١) الواقع ان شوبنهاور لم يثبت على القول بسلبية السعادة والمتعة ، بل انه مؤخرا خلع عليها من الايجابية ماخلعه على الألم والشقاء ، وان كان قد بقي على الحاجة بعدم دوامها أو قيمتها .

(٢) يتبع هذا السبيل في تصور الفناء التام للحياة ويلولتها الى الدمار الشامل بنظرة شاملة متأثرة بالعلوم الطبيعية والرياضية بتراند رسل . ومن الواضح انه اذا كان كل شيء سينتهي الى التراب أو العدم كما يحكى رسل - فسيان اذن ان نحيا أو نموت .

يشجع الانتحار ويصف المتحررين بأنهم شجعان أحسنوا
التخلص من مأزق الحياة .

نقد الموقف المتشائم ونقصه :

ان فشل المتشائم في رؤية هدف أو معنى للحياة يرجع
الى منطلق خاطيء جعله يخلط تماما بين الجانب
الميتافيزيقي من جهة ، والجانب التجريبي من جهة
أخرى : ان تصور الحياة خلوا من الهدف والمعنى مبني
على زعم متهافت يفترض فيه وجود الكون بالصدفة
العشواء . وهذا ما لا يقول به عقل سليم يحترم قواعد
المنطق الدقيقة ، لأن عقليتنا تعودت ان تعزو كل مسبب
الى سبب يسبقه ويؤثر فيه . ومهما دار العقل يمنا أو
يسرة ، علوا أو دنوا فلا بد أن يسلم بمبدع وموجد لهذا
الكون . وليطلق على هذا المبدع الموجد ما يحلو له من
الفاظ أو أوصاف ، وبمجرد التسليم بموجد أو مبدع
يتبع التسليم بوجود غاية ومعنى للشيء المبدع أو
الموجود .

ان فشل الفرد في أن يرى معنى لحياته ، لا يستلزم
منطقيا ألا يكون هناك معنى للحياة في جملتها أو لوجود
الكون بأسره . وذلك لأن ما يسرى على الجزء وهو في
هذا المثال قليل جدا - قد لا يسرى على الكل ، كما أن
عدم الاكتشاف لا يدل على عدم الوجود ، فان كثيرا من
الحقائق والظواهر كانت موجودة بالفعل ولم نعلم بوجودها
الا بعد اكتشافها ، ولم يكن جهلنا بهذه الحقائق - ولن
يكون - دليلا قاطعا على عدمها .

فالواقع ان الدين والعقل يؤيدان تحقق المعنى

الميتافيزيقي للحياة ، ويعزز ذلك أيضا أمثلة واقعية سجلها التاريخ .

فالاديان السماوية الكبرى - وعلى رأسها الاسلام - تعتبر هذه الحياة مرحلة حقيقية ضرورية وجدت لهدف، بل ان الاسلام يوضح في جلاء ان الموت والحياة والخير والشر ، محك الاختبار (١) ، واطهار الكامن من الصفات والخصائص البشرية . وصنع الحياة المستقبلية في خضم هذه الحياة الحاضرة . ولذا كان على الانسان الا يكون رهن القيد أو حبيس الانخداع بهذه المرحلة المحدودة فيظنها دائمة على ما هي عليه الى الأبد .

ان قصر فترة هذه الحياة الدنيا بالنسبة للفرد يعتبر في نظر الاسلام مدعاة لاغتنام كل ثانية وكل دقيقة فيما يطور الانسان حسيا ومعنويا ، وذلك لأن الحياة المستقبلية - كما سبق - يضعها كل انسان الآن صحيح أننا لا ندري من المعنى الغائي للخلق بالنسبة للانسان الا ما أخبرتنا به الكتب السماوية ، ولكن لدينا من التفكير ما يشهد لسلامة هذا المعنى في صورته العامة وان كنا نعجز فعلا عن تتبع التفاصيل في ظواهر هذا الكون .

ان تصور الحياة « كسفينة في البحر تدفعها كل موجة وتسوقها كل ريح ، وهي مقلعة دون ميناء أو مرفأ أو اسطراب أو زبان » قول حيران قد عمى عن لطيف التدبير والاحكام المشاهد في الكون بصورة عامة مطردة ، خولت العلم أن يتقدم فعلا وأن يكتشف القوانين .
أما من حيث الأمثلة الواقعية التي سجلها التاريخ ،

(١) قال تعالى : « الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عبلا » من سورة الملك وكذلك قوله تعالى « ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينا ترجعون » أنظر كتابنا (في الدين المقارن) ٢٧٢ وما بعدها .

فهناك أناس عديدون عاشوا حياة عامرة بالمعنى ، غنية بالهدف ، وهم هؤلاء الذين كرسوا جهودهم ، وجندوا أنفسهم لتحقيق قيمة كبرى أو رسالة عظمى ، وعلى رأس هؤلاء جميعا الأنبياء والمرسلون وزعماء الإصلاح الذين لن تمحى آثارهم من ذكرى التاريخ وحافظه البشرية .

على أنه من الناحية الفردية ، ليس من الضروري أن تكون هناك رسالة كبرى أو هدف عام أمام كل انسان حتى نصف حياته بأنها ذات معنى ، بل يكفي أن نلمح فى حياته بعض الارتباطات والعلاقات التى لا تصل الى غاية من السطحية ، أو التفاهة بحيث تمتنع وصفها بالامتلاء بالمعنى والهدف . ومن البديهي أن مقياس العُمق والسطحية فى هذه العلاقات أو الارتباطات أمر نسبي ، فليعتبر اذن على درجات .

ومن سخافة التفكير وعقمه حقا اعتراض الفلاسفة على الدينيين القائلين بوجود معنى كونى للحياة كتطبيق لمشروع الهى ، بقولهم : « حتى لو سلمنا بأن هناك معنى كونيا للحياة فانه لا يلزم أن تكون حياتى - كجزء من المشروع الالهى - ذات معنى لأن ذلك مشروط أولا بعلمى بالخطأ الالهية ، ورضاي عن هذه الخطأ ومعرفة مكانى بالضبط منها » !!! تأمل هذا الاستعلاء الكاذب .

ويتساوى مع هذا السخف قول شوبنهاور السابق القاضى برفضه الحياة لو عرضت عليه أو ذاقها من قبل . ويضم الى هذا السخف التناقض الفاضح فى الموقف المتشائم ، اذ تدم الحياة وتلعن فرصتها ، وتخلى تماما من المعانى والأهداف ، وتصور بأنها عبث ، ومباءة للـحزن والالام وان الموت خير من الحياة ، فى الوقت الذى يقال

فيه ان الموت شيء مرعب رهيب لأنه يفصلنا عن تحقيق ما نعتز به من مثل أو قيم أو تجارب ، ومن ثم يستنشط المتشائمون انه ليس هناك ما يستحق أن يصنع في الحياة نفسها . فهم يتناقضون في الحكم على الموت بأنه رهيب مرعب لأنه ينهى شيئا هو الحياة وفي نفس الوقت يفضلون الموت على الحياة . فاذا كان الموت شرا لانه ينهى شيئا لا نود أن ننهيه ، لزم أن يكون هذا الشيء الذي لا نود له الا الانتهاء شيئا طيبا وهو الحياة فلم كل هذه النعمة عليها اذن ؟

اننا لا ننكر امتلاء الحياة بـ صور الأسي والألم والتعاسة والشقاء كما لا ننكر عبور المتع وعدم ثباتها بالنسبة لنا - نحن البشر - لكننا لا ننكر أيضا ان هناك صورا للفرح والسعادة واللذة والخير ، حقيقة ان الحياة تضم من الأضداد ما لا يكاد يقيد حصر فهناك الاشرار والظلام والصحة والمرض والجمال والقبح والخير والشر والورد والشوك والألم والجرح والسلامة وما الى ذلك مما يفوق العد . وتركيز النظرة على جانب واحد في الحياة قصور فكري ومجافاة للدقة الموضوعية بصرف النظر عن المفكر نفسه ، بمعنى أنه اذا أخطأني مفتاح السعادة فليس معنى ذلك فلسفيا خلو الحياة من السعادة كما أن موضوع السعادة أو مصدرها يختلف باختلاف الأفراد . لذا وجب على الفيلسوف أن يستقصى ألوانها وموضوعاتها ويحاول أن يربط بينها أو يستنبط منها لبا وجوها مشتركا يسمو بقيمته الى أعلى مستوياتها .

اننا نرفض موقف شوبنهاور ونظراءه ، ونصفه بأنه موقف انسان مورتور يمتلئ كراهية واحتقارا للانسان . وموقف شخصية عاجزة عن بث الحب والصداقة

أو تقبلهما ، أنه رأى من البشرية جانباً مظلماً فحسب ،
فجعلته تعاسته الشخصية يبالغ في تعاسة الآخرين
صحيح أن كثيراً مما نتطلع إليه قد يكون مخيباً للآمال ،
لكن ذلك ليس قانوناً عاماً يصح أن تبنى عليه قاعدة
الحياة ، ومن ثم يحكم عليها بهذا الحكم القاسى المثبط
للهم .

وليس هناك أى مبرر منطقي لجعل الألم والشقاء
إيجابيين وجعل السعادة والمتعة سلبيتين .

إن أى مذهب يتصور هذه الحياة مشروعا شريفا
يعجز تمام العجز عن تقديم أى مبرر لانتهاج الفضيلة أو
للدعوة للمحبة والصداقة .

إن انتقاء صور المحن والآلام وحدها من الحياة وجعلها
العنصر السائد الوحيد فيها تجن على الحقيقة ، وخيانة
للأمانة . ففي الحياة مقابلات المحن إلى بعضها فيما
سبق .

والحياة على هذا النحو تقدم للإنسان أنواعا جديدة
متواصلة من الخبرة والتجربة مما يتطلبه موقف المسئولية
الهادف .

ولا يغرب عن الباب إن الحياة - في صورتها الراهنة -
معرض غنى بالتجارب الحسية والعقلية والجمالية
والأخلاقية والدينية : ففيها جمال الصداقة والحب ،
وقداسة الصلاة وعذوبة المناجاة لله ، وفيها روعة الوفاء ،
وسحر الانتقام والألحان ، وفيها المنبع الثر لكل ما يشيع
البهجة في النفوس المستقبلة من زهر وطرير وماء وقبسة
زرقاء . واغفال هذه الجوانب ظلم عظيم .

والقرآن يفيض بالآيات الملفتة إلى جمال الطبيعة في

صورتها المنظورة وصورتها المعقولة (١) . وينبه القرآن الى استشعار ، الجمال النفسى والروحى فى الحياة الزوجية السعيدة . « ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم أزواجا لتسكنوا اليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة . ان فى ذلك آيات لقوم يتفكرون » وتأمل طويلا فى هذا الاتجاه الايجابى فى بناء الحياة فى نزعة واثقة متفائلة ، فلعلك تدرك حكمة الحياة فى جملتها .

والخلاصة اننا نختار هذا الاتجاه الهادف الذى يقضى بأن الحياة جديرة بأن تعاش بقدر ما فيها من تجارب كافية ذات قيمة فى نفسها . ان الناس فى علاقاتهم مع الطبيعة قد تمتعوا حسيا ، وعقليا وعاطفيا .

لقد كان الجمال والفن موضوع تجاربهم . وبعضهم ولا شك قد وجد معنى لحياته — على المستوى الفردى — فى صورة « العلم للعلم ، أو المعرفة للمعرفة » حتى فى جانب المحن والآلام تفصح الكفايات والطبقات الانسانية عن نفسها ، وتعبر عن صمودها ، وتسترد الانسانية ابتسامتها وثقتها بصورة أروع بعد أن تكون ذاقت الفرق الهائل بين محنها ومسراتها .

ان التجارب الأخلاقية والصداقة والحب ، والتجارب الدينية كعبادة الله ومناجاته تعتبر جزءا يساهم — بلا شك — فى جعل الحياة جديرة بأن تعاش ولا تخلو الحياة كذلك من تجارب أخرى . سواء أكانت حسية أو عقلية أو جمالية تثرى معنى الحياة وتعمقه والواقع انه اذا عجز المرء عن ادراك معنى واحد كلى للحياة فانه لا يعجز

(١) أنظر الآيات القرآنية الآتية على الترتيب : سورة الانعام ١٤٤ ، سورة ن الأيات ٦ — ٨ وجزء كبير من هذه السورة فى غاية الأهمية فى هذا السياق ، سورة الروم آيات ١٦ ، ٢٠ ، ٢٧ الخ .

مطلقا عن ادراك معنى أو مفهوم خاص وبذلك تكثر المعانى عند هؤلاء الذين يدركون أهمية الحياة بالنسبة لهم ، فتزداد ثروتنا الفكرية وثقتنا بأنفسنا .

وإذا كان هناك من يرى ان القول بأن المعنى والهدف فى حياة الانسان هو أن يعبد الله أو يسبحه ، قول شعري لا فلسفى ، فان الرد الحاسم على ذلك هو ان ذلك المعنى والهدف بعينه أناس حقيقيون عاشوا أو يعيشون فى هذا العالم فيجب ألا تتخطاهم النظرة الفلسفية اذا أريد للفلسفة ألا تتجاهل الواقع .

ونرى أن ادراك المعنى أو المعانى التى توجد فى الحياة الانسانية أمر هام للغاية ، اذ يتوقف على ادراك هذا المعنى أو هذه المعانى تكييف موقف الانسان وآداء دوره الفعال فى هذه الحياة .

ان من العسير حقا فى هذا العصر متابعة التطور السريع فى شتى ميادين العلوم ولن تتاح للبشرية صورة موحدة مركبة للوجود المحيط بها الا عن طريق العقل الفلسفى ، الذى يسلط نظراته الشاملة المستوعبة لأرجاء الحياة ، محققا بذلك للبشرية ما تصبو اليه ، ومصاحبا فى الوقت نفسه سير دفع الحياة ، مواكبها تيارها الهادر ، وبذلك تظهر لنا الصلة الوثيقة بين الفلسفة والحياة .

ويصيب برجسون كبد الحقيقة حين « يريد أن يجعل من الفلسفة منهجا لا مذهباً » حيث يقبل الفيلسوف على الواقع ويحيا فيه ويتصل به ، وهذا هو بالضبط ما عناه عندما نادى باخراج الفلسفة من المدرسة الى الحياة والواقع . وجدير بنا هنا أن نورد بعض اقوال الفيلسوف فى معنى الحياة وغايتها ، تلك الاقوال التى تحمل طاقة

هائلة من الثقة والامل والبهجة الايجابية التى يجب ان تتحلى بها الفلسفة . يقول برجسون فى كتابه « التطور الخالق : ان الفلاسفة الذين فكروا فى معنى الحياة او فى مصير الانسان . لم يلاحظوا ملاحظة كافية ان الطبيعة أخذت على عاتقها ان تطلعنا على ذلك المعنى بنفسها ، فهى تنبئنا بعلامة دقيقة اننا قد أدركنا غايتنا » . وهذه العلامة هى البهجة . وانا أقول : بهجة ، ولا أقول لذة . فاللذة ليست الا حيلة تخيلتها الطبيعة لكى تحصل من الكائن الحى على الاحتفاظ بالحياة ، وهى لا تعين الاتجاه الذى تنطلق فيه الحياة ، لكن البهجة تعلن دائما ان الحياة قد نجحت ، وانهمسا قد استولت على مواقع جديدة ، وانها احرزت نصرا واذا نحن قدرنا هذه الدلالة حق قدرها ، واذا تتبعنا هذه المجموعة الجديدة من الظواهر ، وجدنا انه حيثما وجد السرور وجد الخلق ، وكلما كان الخلق أكثر اتساعا ، كان السرور أكثر عمقا ، فالأم التى تنظر الى وليدها تبتهج لأنها تشعر أنها خلقتة ماديا ومعنويا .

ولننظر الى ضروب البهجة النادرة ، كبهجة الفنان الذى حقق فكرته ، وبهجة العالم الذى اكتشف أو اخترع واذا كان انتصار الحياة فى كل مجال هو الابتكار وجب علينا اذن أن نقول ان الحياة الانسانية انما وجدت من أجل الابتكار الذى يختلف عن ابتكار الفنان والعالم ، فى أنه يستطيع الاستمرار فى كل لحظة لدى جميع الناس ، وهو أن يخلق المرء نفسه بنفسه وينسى شخصيته بمجهود يخلق الكثير من القليل وشيئا من لا شيء . ويزيد - دون انقطاع - فى الثروة التى يحتوى عليها العالم وتلك لعمري ايجابية هادفة ينبغى أن يتصف بها دور الانسان فى الحياة .

الإنسان والقدر

تطالع أيها القارئ الكريم فى هذا الفصل بعض جهود الأسلاف حول المشكلة التى شغلت وما تزال تشغل الناس منذ خلقوا على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية والفكرية .

ان هذه المشكلة تعيش فى تعبيراتنا اليومية ولهجتنا الشعبية ، فنسمع مثلا قول بعضنا لبعض : المكتوب على الجبين لازم تراه العين .

أو : المكتوب ما منه هروب .

أو : ساعة القضاء يعنى البصر .

فهل القدر قوة غشوم لا تفرق بين صالح وطالح وهل هى قوة تثير الرعب والفرع والدمار شأنها شأن الكوارث الطبيعية التى قيل انها تعبير عن اخافة الطبيعة للبشر ؟

هل يقف الانسان ندا لله فيقول له هذا لى وهذا لك ؟ وهل ما له فى الحقيقة تابع منه ، وهو مالك له على وجه اليقين ؟

انا سنرى رأى بعض الأسلاف والقارئ مدعو للمشاركة والاسهام فى تأمل هذه القضية .

يقول بعض السلف للإنسان :

« ايها الانسان يا مسكين • كان الله ولم تكن ، ويكون هو ولا تكون انت ، فلما كنت اليوم ، قلت انا وانا • كن فيما انت الان ، كما لم تكن فانه اليوم كما كان » •

لقد لاحظ بعض الدارسين من الاوربيين الخـلاف الجوهرى بين موقف الصوفية وموقف علماء الكلام ازاء مشكلة القدر فيقول « آدم متز » مثلا ان الصوفية لم يتبنوا حججا منطقية فى عرض مذهبهم فى القدر ، ولكنهم قصرُوا انفسهم على الجوانب الدينية العقلية ، ولذا نجسوا من الوقوع فى شباك التناقضات العقلية والوصول الى رأى متطرف لا توسط فيه .

لكن هذا القول لا يجعلنا نعتقد دون تحفظ ان المتصوفة جميعا لم يلجأوا فى مسألة القدر الى الأدلة الكلامية ، فان مثل هذا الاعتقاد يكون مبينا للحقيقة فى الواقع ، وذلك لاننا نعلم ان كثيرا من الصوفية مهروا فى مسائل علم الكلام ، وكانت لمعظمهم دراية به قبل دخولهم الطريق ، كما أنه لم يخل الأمر من مقابلتهم لكثير من طوائف علم الكلام ، ولا بد أن يدور النقاش فى مثل هذه اللقاءات كما سنرى ذلك بعد قليل .

ولعل أغرب مثال لبعض الأدلة التى يتبناها بعضهم فى

دفاعه عن آرائه ، ما سجله الرواة من أن أحد تلاميذه جاءه ذات يوم وقال له : ان هناك من يقول ان كل شيء سابق التقدير من الاله ، وهناك من يقول : حقا ان كل شيء مقدر الا المعاصي .

ويبدو ان البعض فى هذه القصة يوافق على الراى الاول كما يبدو من قوله لتلميذه : « المعاصى شيء ، وكل شيء محدد وكل محدد مقدر ، فالمعاصى هى الأخرى مقدره ومحددة » . وهناك مثال آخر لبعض حجج بعضهم الكلامية فى نقاشه مع أحد أعضاء فرقة «القدرية» وقبل أن نستعرض المثال يجدر أن نشير اشارة هابرة الى أن تصوير هذا الاستاذ لبعض آراء هذه الفرقة يؤيد فرض « نيلينو » المستشرق الايطالى الكبير بأن المصطلح « قدرية » كان يطلق على هؤلاء الذين شغلوا أنفسهم دوماً بمشكلة القدر ، من غير أن يكون هناك بالضرورة تحديد معين للمذهب الذى يشبثونه ازاء القدر .

اننا نرى بعضهم يصف القدرى فى بعض المواضع بأنه « ذلك الذى يعتقد تمام حرية الانسان واستقلاله ومسئوليته » ، ويعلق بعضهم فى سخريه على امثال هؤلاء حيث يقول : « القدرية هم الذين يقولون لا قدرة » اى ينكرون فاعلية وشمول القدرة الالهية : وفى موضع آخر يصف القدرية بأنهم الذين يدافعون عن القدرة المطلقة الالهية . عبارتهم « نحن لا نملك شيئاً ولا ينسب الينا شيء ، وانما نحن كالباب » .

وقد يفهم من القصة التى ورد فيها نقاش البعض مع القدرى أن حديث العلماء قد كثر حول مسألة القدر وأن آراءهم كانت ذائعة بدرجة أفضيت هذا القدرى الذى

جاءه وصاح في وجهه « لقد ملأتم جانبي دجلة بلبلة وحيرة : ولكن أحدهم يرد عليه ساخرا « يا صديقي - حين أطعنا الله ، أكنا مستغنين عنه ؟ » فقال الرجل : لا ، فقال « وحين عصيناه ، أكنا غالبيين له ؟ فقال الرجل : لا . عند ذلك ختم العالم حديثه بقوله « أنتم الذين ضللتهم وتحيرتم ، والتبري منكم واقع » .

سلطان الله والاستطاعة البشرية :

هناك رأى خاص في « الاستطاعة الانسانية » ملخصه ان هذه الاستطاعة توجد قبل الفعل ومعه وبعده . ولقد كان هذا الرأى مثار دهشة كثير من العلماء والباحثين الذين لاحظوا بحق أن اختلاف علماء الكلام حول الاستطاعة انحصر فيما يبدو حول كون الاستطاعة قبل الفعل أو معه ، ولم يدر بخلد أحد أن يذكر الاستطاعة بعد الفعل . لكن البعض يصر على مراحل الاستطاعة الثلاث وأولها المرحلة التي تسبق الفعل وهي تتمثل في المعسرفة الأصلية التي يرى بعضهم أنها أساس اثبات شواهد الربوبية ، ولعله يشير بذلك الى فكرة أخذ الميثاق الالهي على الخلائق . ويسمى بعضهم هذه المرحلة أحيانا مرحلة الباطن ، أو الصفة الباطنية ، وهي في نظرهم تتفق مع لفظ « الجبلة والطبع » أما الاستطاعة التي تصاحب الفعل فهي إرادة الله ، والتي تتلو الفعل هي « ادراك الشكر فيما نجى والتوبة مما قدر » .

ومما يجدر ذكره أن من علماء الكلام - وبخاصة الزيدية والمعتزلة - من يرى أن الاستطاعة تسبق الفعل ، وينظر الزيدية الى الاستطاعة من حيث علاقتها بالأمر الالهي ،

بينما يفهم المعتزلة من الاستطاعة قدرة الانسان على الفعل وعلى ضده ، ولا تقتضى فعلا بالضرورة ، وبعضهم عرف الاستطاعة بأنها « سلامة الجوارح » وهذا الراى الأخير رفضه الصوفية وذهبوا الى أن الاستطاعة قد تكون قوة ترد للأعضاء السليمة بلا خلاف .

ويحدثنا الكلاباذى أن الصوفية يرون أن استطاعة الانسان وقدرته إنما تخلق وتوجد لحظة الفعل تماما لا قبله ولا بعده . ويقول الكلاباذى : « أن الصوفية مجمعون على » أن كل نفس ينشقونه ، وكل لمحسة يطرفونها وكل حركة يأتونها ، إنما هي باستطاعة يخلقها الله فيهم وقت أداء الفعل لا قبل ولا بعد » .

ويجب التنبيه الى أن البعض يتفق مع الصوفية فى التفرقة بين الاستطاعة وبين القوة أو الملكة ، ولكن هناك صوفيا ينفرد رأيه بثلاث نقاط جوهرية هامة . وهذا الصوفى هو سهل بن عبد الله التستري !

وأول هذه النقاط : طبيعة الاستطاعة ، فهى لديه تكاد تكون عقلية أو عرفانية . النقطة الثانية تأكيده لوجود استطاعة قبل الفعل وبعده . أما النقطة الأخيرة فهى تتمثل فى تسويته بين الاستطاعة التى تصحب الفعل وبين ارادة الله سبحانه وتعالى .

ولا شك أنه يحق لنا أن نصف الاستطاعة قبل الفعل وبعده بأنها استطاعة انسانية ، وعقلية بالرغم من أصلها الالهى ، الذى منه نشأت وبرزت الى الوجود . ولكن الاستطاعة التى تصاحب الفعل تعتبر الهية خالصة ، ولذا يبدو من الصعب حقا تصورها على أنها استطاعة انسانية، أنها أشبه ما تكون - بالفرصة الحتمية - المتاحة - ومن

البديهي ان التوحيد بين هذه الاستطاعة المصاحبة وبين
الارادة الالهية يشير الى ان الفعل لا يمكن ان يقع ما لم
يتطابق مع الارادة الالهية ، وان كل فعل وقع انما اراده
الله جل شأنه . وهنا تكمن التفرقة بين الارادة الالهية
والامر الالهى . فالاول تكوينى والآخر تكليفى .

والواقع ان التستري يميز بين نوعين من الارادة
الالهية : ارادة العصمة اى ارادة حماية الانسان مما
يؤذيه روحيا ، كالمعصية مثلا . وارادة الترك او التخلي
ولذا يعلق التستري على قصة ابليس قائلا « لقد اراد
الله منه ما علم ، ولم يرد منه ما امره به » .

ومن الواضح ان التستري لم يدافع عن فسكرة
الاستطاعة الا ليبرر بها مسئولية الانسان ، وخصوصا
تلك الاستطاعة التى تسبق الفعل او تتبعه . فالانسان
قبل الفعل من حيث استطاعته العقلية التى تمكنه من
ادراك واجبه نحو ربه ، وهو كذلك مسئول بعد تمام
الفعل من حيث القدرة على الشكر اذا كان العمل من
أعمال الطاعة ، او التوبة والاستغفار اذا لم يكن كذلك .
وهذا يعنى ان الفعل نفسه لا قيمة له فى حد ذاته ، بل
ان القيمة الحقيقية تنصب على النية والدافع الذى يسوق
الى الفعل ، وهما — فيما يرى البعض — فى نطاق
الاستطاعة الانسانية . ومما يرشح هذا الحديث النبوى
المعروف « انما الأعمال بالنيات » .

ويقول البعض فى هذا الصدد « . . وحول الله وقوته
فعله ، وفعله بعلمه ، وعلمه من صفات ذاته ، وحول
العبد وقوته دعواه الساعة والى الساعة . والساعة
لا يملكها الا الله تعالى » . ويصف سهل المؤمنين بالغيب
بأنهم تبرعوا من الحول والقوة فيما أمروا به ، ونهوا عنه

اعتقادا وقولا وفعلا . وهم يقولون : لا حول لنا عن معصيتك الا بعصمتك ، ولا قوة لنا على طاعتك الا بمعونتك ، اشفاقا منه عليهم ، ونظرا لهم من أن يدعوا الحول والقوة والاستطاعة كما ادعاها من سبقت له الشقاوة ، فلما عاينوا العذاب تبرعوا حين عاينوا العذاب .

ويقول مرة أخرى ان المتقين « هم الذين تبرعوا من دعوى الحول والقوة دون الله تعالى ، ورجعوا الى اللجأ والافتقار الى حول الله وقوته في جميع احوالهم .

وينتهي رأى سهل في هذا الصدد الى ما يسميه بعض الباحثين الاوروبيين المحدثين بحق « الشعور بالخلوقية » هذا الشعور الذي تتلاشى فيه كل قوة وحول ودعوى امام الواحد المتعال ، الذي في حضرته نتظامن الرعوس ، وتعنو الوجوه ، بل قد تمحى الأشياء . وليس الاختيار الانساني نفسه مستثنى في هذا المقام . لكن هؤلاء الدارسين - رغم ذلك - يحذروننا من أن نخلط هذا الرأى في شمول الحول والقوة الالهية والسلطان الريانى لكل شىء بالرأى القائل بالجبرية المطلقة لافعال الانسان .

واذا كنا لا ننكر حقيقة وجود الاستطاعة والقدرة الانسانية - فان هناك من ينكر فاعلية هذه الاستطاعة وهذه القدرة وحدهما - في تقدم الانسان الروحى - وهو الأمر الذى يعتبر أهم غرض للانسان - ينكر فاعليتهما دون نشدان عون الله وتوفيقه ، وهذا فى حد ذاته هو البيئة الصحيحة التى تخلع على العقل قيمة حقيقية ، اذ يكون بذلك ترجمة صادقة لاخلاص العبودية له سبحانه . أما هؤلاء الذين اعتمدوا على استطاعتهم وقدرهم وحدها

لغرض اشباع ميولهم الخاصة ورغباتهم الدائبة ، فقد تحقق فيهم ما يسمى « بارادة الترك » وهو أن يتخلى الله عنهم ويتركهم لانفسهم يأتون ما يشاءون ، دون توفيق أو سداد ، فتحقق عليهم الكلمة ويتخبطون في دروب الحياة ، يتعثرون في خطاهم ويبيوعون بالخسران .

ويلج التستري على هذه النقطة الأخيرة ، وهى ان الاعتماد على استطاعة الانسان وحده دون الاستعانة بالله يقود الى معاداة الله وانتهاك قوانينه ، ويؤدى فى النهاية الى العقاب . ويقول : ان كل الذين دخلوا جهنم انما دخلوا بالاستطاعة التى أعطوا ، أما هؤلاء الذين دخلوا الجنة فانما دخلوها بفضل الله وعفوه وعونه ، هذا العون الذى يأتى لهؤلاء الذين يسألون الله أن يخلصهم من شر استطاعتهم . وأن يسدد خطاهم فى حياتهم .

الانسان والابتلاء : ومعنى ذلك أن سهلا لا يعترف بحقيقة الاستطاعة وفاعليتها فقط، بل يرى كذلك انها محك البلاء والابتلاء للانسان حين منح وجدانه أو وعيه الشخصى بذاته . ويستعمل سهل مصطلحا فلسفيا يذكرنا بمصطلح أرسطو فى وصف الابتداء المعلن عن استقلال الشخصية البشرية وتفردھا ، فالخلائق فى نظره قد وجهوا بالابتلاء فتحركت نفوسهم نحو التدبير لصالحتها ، ولو أنهم ظلوا ساكنين - أى مستسلمين الى علم الله وقدرته فيهم لوصلوا الى مرادهم منه سبحانه .

ونعتقد ان مصطلح « الحركة » الذى يتبناه سهل هنا يصرف فى استعماله الى المجال النفسى ، أكثر مما يتجه الى المجال الكونى الظاهرى كحركة الأفلاك وما اليها وهو ما يقصد الصوفية بنقر خاطر أو ما يسميه سهل فى موضع آخر بالسبب الاول .

وهنا يبدو دقه سهل في تخليلاته النفسية ، اذ يبين لنا ان المراحل التي تسبق ظهور الفعل الانساني تبدأ بالخاطر وهو يأتي من الله ، أي انه يهبط على عقل الانسان أو قلبه دون اختيار ، ولا يملك الانسان له دفعا ، ولذا يرى سهل ان الانسان ليس مطالبا بالتخلص من خواطره وهواجسه ، فهي تفزو قلبه وعقله دون حيله ولكنه مطالب ألا يترك هذه الخواطر تتطور وتثبت وتستفحل حتى تصير هما أو عزما .

ونعتقد أن التستري يرى ان الخاطر نفسه نقطة بدء تشبه الشباك التي قد تصيد الدر ، وقد تجمع الضر ، ويبدو انه يوحد بين المفهوم النفسي للحركة وبين ما يسميه الصوفية بالهاجس . ويقول ايضا في نفس المعنى « حركوا بالبلاء ، فتحركوا بالتدبير ، ولو سكنوا لا تصلوا » كما يذكر في مقام آخر « التحريك من الله عز وجل ، فانظر في تحريكك ترجع الى الله سبحانه أو الى غيره » .

ويذكر سهل في موضع آخر ان الخواطر والهواجس من الله سبحانه بدءا ، وقد تؤدي الى هلاك الانسان ، أو الى سعادته بناء على بعد العبد أو قربه من الله جل جلاله . ويضيف الى ذلك قوله : أول مقامات القلوب الخواطر ، والخواطر تكون من الله عز وجل ، أما أن لسوقك في جهنم ، أو تنزلك في الجنة ، ببعدك من الله ، وبقربك من الله .

حقيقة الابتلاء :

وفي ضوء ما سبق يمكننا فهم قول سهل « ان الاعمال

منسوبة الى عبده (الله سبحانه وتعالى) ، ولكن الابتداء منه والنهاية له سبحانه . او قوله : ان الأصل (فى الأفعال) هذا الخاطر الأول الذى يطرا على عقل الانسان او قلبه ، ولكن تمام العمل انما يقع بإرادة الله سبحانه . ويوضح سهل أن الله جل جلاله قد خلق الخلق وفطرهم على معرفته وابتلاهم بنفسه وقهرهم بقدرته وأمضى فيهم حكمه وهو فى علاه قائم عليهم . وفضلا عن ذلك فانه يرى ان أوامر الله ونواهيه ان هى الا ابتلاء حقيقى ، وامتحان خطير للانسان ، وذلك يرجع الى حقيقة ان تركيب الانسان فى حد ذاته يتضمن هذا العنصر السيئ المنحرف ، وتلك الطبيعة المتمردة ، وهى المسماة بالنفس الأمارة بالسوء . ومن طبيعة تلك النفس ان يكون موقفها سلبيا ازاء الطاعة ، فلا تتحرك ولا تنشط الأداء هذه الطاعة ، على حين أنها ايجابية ونشيطة ازاء النواهي والمحدورات ، وباختصار تتلكأ تلك النفس فى الخير ، وتندفع فى الشر ، وذلك ديدنها .

ان معضلة الانسان فى نظر سهل تتمثل فى الزامه بالتحرك عند سكون هذه النفس الخبيثة ، والسكون والهدوء اذا تحركت ، ما دام الأمر على هذا النحو أى ما دامت تلك سيرة هذا الطبع المنحط . ومن هنا تنشأ معاناة الصراع والمقاومة بين هذه النفس وبين الانسان . وتجد فى تجارب الزهاد الكثير من هذه الأمثلة التى يجليها عن نفسه وعن مراوغتها ودهاءها . ومنهم من يخبرنا فى أحد أقواله بأنه يعاقبها بين آونة وأخرى حتى يسلس قيادها ويتهدب سنوكها .

وقد كان بعضهم فى عقابه لنفسه قاسيا غاية القسوة ناقما عليها أبلغ النقمة لتثيبتها الانسان عن المكارم ،

وتنشطها له في المآثم . غير انه لا ينبغي لنا ان نفهم من هذا ان الشر والانحراف اصل ثابت في الانسان ، او انه الخاصة المميزة له ، فالواقع انه يرى صلاحية الانسان لسلوك اى من السبيلين ، غاية ما في الامر ان الانسان في وجوه الخير تتقاعس نفسه ، وتلكا في تنفيذ هذا الجانب ، ما لم تكن هناك أهداف أنانية . وهذا موضع المقاومة .

وقد كان التستري مهتما للغاية بدقة موقف الانسان وصعوبة ظروفه ، وهو ينظر اليه في استفاق وبخاصة عندما يعلن ان الحياة كلها والكون بأسره انما هو مسرح كبير يتلى فيه الانسان ، ويكتوى بناره لتخليص عنصره كما يخلص الابريز من العوالق الأخرى الغريبة . وكان التستري يستحضر تصوير البسطامي لجهاده نفسه ، وموقفه منها وتشبيهه ذلك الموقف بموقف الحداد الذي يقلب قطعة الحديد في النار ثم يطرقها ويجلوها ليخلصها مما علق بها من ادران - هذا التصوير بارع للغاية في شرح جهاد الصوفي مع نفسه . ويشير التستري الى مصائد البلاء ، ومواطن الابتلاء فيرجعها الى عشرة أشياء أو خمسة أزواج متضادة وهي « الغنى والفقر ، والصحة والمرض ، والعز والذل ، والعلم والجهل ، والحياة والموت . وبالاختصار ان كل الحالات التي تقع في هذا العالم ان هي الا وسائل ابتلاء ، كما ان الأحوال في العالم الآخر وسائل الثواب أو العقاب .

ولا مرأ في أن سهلا بتأكيده فكرة الابتلاء الالهي للخلق انما يؤكد ضرورة لجوء العبد الى الله واسلامه كل شئونه له ، والاعتماد الكامل عليه ، والا يخدع في قوته

أو استطاعته التي قد تقود الى الهلاك . ويذكر التسترى ان الصديقين لم يخافوا شيئاً قدر خوفهم من ان يكلمهم الله الى عقولهم أو علمهم ومعرفتهم واستطاعتهم وتدبيرهم دون أن يكون هناك توفيق من الله عز وجل .

حقيقة التوكل والاعتماد :

وهذا الاعتماد الواعى على الله واللجوء الصادق اليه ليس مجرد خضوع أو استسلام أعمى نتيجة للكسل والفتور النفسى واتباع أيسر السبل ، ولكنه الثقة الكاملة الهادفة فى الله - جل شأنه القادر العطوف أرحم الراحمين ، وهنا نرى العنصر الروحى الدافىء البناء المستقى من فكرة القدر فى المجال الصوفى ، ويتضح ذلك بصورة أجلى فيما يلى :

لا مرأى فى أن التسترى فى هذا الموضوع يستعمل بعض المصطلحات الكلامية كما يطبق بعض جوانب منهج المتكلمين لكن الدافع الى ذلك ليس حب الفضول الذى نجده لدى بعض الكلاميين ، بل الدافع الى ذلك كسب القلوب الى جانب الحياة الروحية مع سلامة العقيدة . ان هناك ما دفع التسترى دفعا الى أن يشارك فى هذا النمط من الجدل بغية تخليص بعض النفوس من الحيرة ، وإسلامها الى الموقف الروحى السليم ، الذى يجب أن يقفه كل تقى من ربه عز وجل .

أهمية تصحيح فكرة القدر :

ان التسترى يتصور حقيقة ان تحديد الموقف الصحيح من الله سبحانه إنما يتوقف على التصور والفهم الصحيح للقدر ، لأن أى خلل فى هذا الفهم يؤثر تأثيرا

بأننا على سلوك الإنسان تجاه ربه . ولذا ألح سهل على
أظهار ، ان الموقف المقبول من الإنسان يحدده ادراك
نقطتين أساسيتين للقدر وهما : وحدانية الله ، وشمول
سلطاته . وهو يرى ان الناس لو أدركوا ذلك جيدا لما
كان هناك نزاع أبدا حول مسألة القدر . بل يجب أن
يتوقف هذا النزاع . ان ملاحظة هاتين النقطتين
وإدراكهما إدراكا جيدا ، تدفع الإنسان الى أن يختبر
ويفتش ويراقب نفسه في كل لحظة من حركاته وسكناته
ليتأكد انه انما يقف الموقف الصحيح من ربه سبحانه
وتعالى ، ولذا يزن أعماله على الكتاب والسنة .
ويمكننا ان ندرك بجلاء من كلام التستري في القدر
ان فشل الإنسان في حياته امر ممكن الوقوع ، كما انه
قابل للعلاج . لكن التستري يرى بالإضافة الى ذلك ان
تنسب أسباب النجاح والنصر الى الله سبحانه ، وان
تنسب أسباب الفشل والقصور والاختفاق الى النفس
الإنسانية ، تأدبا مع الله . فحميد الأفعال تعزى الى
فضل الله وتوفيقه ، وذميمة يعزى الى فساد الإنسان
وانحرافه . وسقوط طبعه ، فنسبة الأعمال الجيدة الى
فضل الله تحمل الإنسان على الشكر والامتنان لله
سبحانه ، وذلك في ذاته عمل جيد يدفع الى التقدم
الروحي الذي لا يتوقف ، كما ان نسبة الأعمال الذميمة
الى النفس الإنسانية تحمل على التأسف والندم ومحاولة
الاقلاع عن هذه الأعمال . فالتصور الذي يهدف اليه
التستري : ان يجعل رايه في القدر حافزا على تصحيح
السلوك وتتميم الأخلاق ، وإظهار الأدب ، فالفضل لله
سبحانه فيما وفق من حميد الأعمال ، وعلى الإنسان
الذم فيما فسد من الأعمال . ورأى التستري هنا
يختلف اختلافا جوهريا مع رأي ابن عربي الذي يرى ان

اعسد والدم إنما يععان على الإنسان فيما يقدم من أعمال ،
على أنه لا يظن أن في نسبة الأعمال المجيدة إلى الله
وفضله جحداً للمجهود الإنساني ومن ثم يثبط ذات
الإنسان ، لأن هذه النسبة في العبادات تنبع من حب
فياض لله وإدراك عميق لخفى الطافه وعظيم نعمه ،
واحساس مباشر بالله جل جلاله ، وفهم صحيح للمصدر
الحقيقي الأصلي لكل هذه الطاقات التي منحها الإنسان ،
ومن البعيد في مثل هذه الظروف أن تفتقر مهمة
الإنسان بهذا ، بل المعقول والمشاهد أن العزيمة تزداد في
بذل الكثير من الجهد ما دمنا نتصور أن عون الله معنا .
وهو القوى المتين .

أما في جانب الأعمال الذميمة أو أوجه التقصير
ونسبتها إلى الإنسان ، فإن الإنسان يحقق بذلك فرصة
تطوير سلوكه وتحسين نشاطه ، ووضع المسؤولية الكاملة
فوق كاهله .

والذي حمل ابن عربي على فكرته هذه إنما هو رايه
في تعيين الإرادة الإلهية بالعلم الإلهي الذي يتبع طبائع
الأشياء بما هي عليه ، ولذا بدا لديه من المستحيل أن
تتعلق إرادة الله سبحانه بما يخالف طبائع الأشياء أو بما
تعطيها تعييناتها الخاصة الذاتية .

ولا شك أن نسبة الأعمال المجيدة إلى فضل الله يوجه
الإنسان حتماً إلى شكره عز وجل ، وهذا الشكر ذاته
وسيلة للحصول على المزيد من فضل الله لقوله تعالى
« لئن شكرتم لأزيدنكم » . وهذا بلا شك كسب روحى
وأخلاقى للإنسان في حالتي الكمال والتقصير ، لأنه في
الحالة الأخيرة يلجأ إلى المراجعة والاسف ثم الندم
والإقلاع ، وما كان لذلك أن يتحقق لو أن الإنسان

نسبه الى الله على سبيل الاعلان الماكر بشمول قصده
الله و ارادته ، والتعلل بذلك والاحتجاج به وتبرير زلات
الانسان مما يقع فى الامعان فى الانخداع والخسران .

والخلاصة ان هناك اتجاهين متقابلين فى التراث
الصوفى يوجدان جنباً الى جنب : احدهما يقرر قصر
الحمد او اللوم على الانسان ، والآخر قصر الحمد على
الله والذم على الانسان . والاتجاه الاول - كما سبق
الإشارة - يقوم على فلسفة مؤداها ان مشيئة الله جل
جلاله يعينها علمه المبني على القوانين الثابتة لطبائع
الاشياء وفى ضوء ذلك لا معنى لأن نقول « لو ان الله
اراد كذا وكذا لكان الامر على غير ما نرى الآن » ، لأن
الارادة الالهية لا تتعلق الا بما تعطيه طبائع الاشياء ، وفى
ذلك حتمية علمية ظاهرة . ونرى ان ذلك ينبع من شبهة
عقلية بالفت فى ثبات الأعيان وقوانينها الطبيعية بحيث
جعلتها مصدر العلم الالهى ، ومن ثم أساساً لارادته . والقرآن
نصاً وروحاً يشهد بإمكان وجود أنماط كثيرة على غير
ما وجدت عليه لو أن الذات الالهية ارادت ذلك . تقول
بعض آيات القرآن « ولو شاء لهداكم أجمعين » « ولو
شاء ربك ما فعلوه » « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة » .

وتظهر النزعة التفاؤلية الحققة لدى سهل عندما يذكر
أن المقصرين الذين غلبتهم شهواتهم أو قهرتهم أنفسهم
الأمارة ، عليهم أن يعجلوا باللجوء الى الله ولا ييأسوا
مطلقاً ، فلم ينبج من التقصير فى حق الله مخلوق أبداً
حتى الأنبياء أنفسهم ، وان كان التقصير الذى قد ينسب
اليهم يتناسب مع علو مقامهم . وقد لا يعد تقصيراً
بالنسبة للصالحين منا . وبالرغم من ذلك فهو تقصير على
أية حال . وهذا التقصير ناشئ من الضعف الذى قد

ينتاب انفس البشرية ولا يمكنها من الوفاء بما يقتضيه جلال الله سبحانه وتعالى .

فلو أخذ الله الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين بمقتضى ما يجب له سبحانه لعذبهم — كما يقول سهل — غير ظالم . أن الهفوات فى نظر سهل لا تضر كثيرا ما دام المرء دائم اللجأ الى الله ، محافظا على صلة القربى منه وذلك بالعودة اليه كل آن ، واثر كل كبوة حتى يقلل الله عشرات الانسان .

الخير والشر

يرى المحققون أن الخير والشر يوجدان بتأثير الله سبحانه، إلا أن الخير ينسب الى الله مباشرة ، بينما الشر ينسب الى الانسان، ويبدو أن البعض يقصر معنى الخير والشر على المعنى الدينى الذى يتقرر به مصير الانسان وتحديد مرتبته فى هذه الدنيا وفى الآخرة . فتحت نطاق الخير توجد الطاعة والايمان والجنة وما اليها ، وتحت طائفة الشر توجد المعصية والكفر والنار وما اليها . والخير من الله يبدو فى صورة الأمر وما يستتبعه من تحقيق النفع للانسان ، والشر يأتى فى صورة النهى ويتعلق الأمر دائما بالاثبات ، كما يتعلق الشر دائما بالنفس . ولا يعنى ذلك سلبية الشر وعدم وجوده ، كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين ، لكن البعض يريد أن يشير الى حقيقة دقيقة فى هذا الصدد ، وهى ان اظهار الخير والشر فى الحياة يتعلق بموقفين مختلفين للصفات الالهية الحسنى ، وكأن هذين الموقفين يمثلان قطبى الكهرباء « القطب الموجب ، والقطب السالب » وأن شئت فقل الموقف الإيجابى والموقف السلبى . وفى نطاق الخير تتجه الصفة الالهية اتجاها ايجابيا بالتأييد

والتوفيق والرماية والاحاطة . وفى مجال الشر تخذل
الصفة الالهية فاعله وتتركه ونفسه دون تشجيع أو رعاية
أو حفظ ويطلق على الموقف الأول الذى يحيط الانسان
بالرماية والكلاء والحفظ والتأييد (الولاية) أو ولاية
العصمة على حين يطلق على الموقف الثانى (ولاية الترك)
أو الخذلان .

ولما كان الايمان فى اسمى مراتبه الغاية المثلى للصوفى
الذى يدرك حقيقة سمو الايمان وقربه من المشاهد
الربانية ، فان المؤمنين يتولاهم الله برعايته وحنانه
ومطفه وفضله واحسانه فلا يجرى على أيديهم الا الخير ،
وهم بدورهم يدركون فضل الله سبحانه فى تمكينهم من
تحصيل هذا الخير دون أن يظنوا لحظة واحدة أن
بإمكانهم وحدهم الوصول اليه . اما الكفار والجاحدون
فتخطئهم هذه الولاية فلا تمتد اليهم بالنسبة لدينهم ،
وان كان يشملهم نوع آخر من الولاية هى ولاية الترك
« حيث يتركون لانفسهم وتتخلى عنهم الالهية فيما عدا
ما يقتضيه العدل الالهى من تهيئة أسباب العيش ومتع
الحياة لأمثال هؤلاء » . يقول بعضهم « المؤمنون
خصوا بالولاية ، والكفار تبرأ منهم ، ولم يتول منهم أمر
الديانة بالايمان بالبعث ، وتولى منهم أمر الدنيا بالانصاف
والفضل والاحسان » . ويكاد يستلهم فى هذا الموقف
الآية الكريمة « ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وان
الكافرين لا مولى لهم » .

وتجلى السمة الإيجابية للموقف الالهى بحق فى غرس
الايمان فى قلوب المؤمنين وتزيينه لهم وتحبيبهم فيه
والمعنى هنا كما نراه قرأتى خالص كما يتضح من آياته
كثيرة ، كقوله تعالى أولئك كتب فى قلوبهم الايمان

وايدهم بروح منه « وقوله « ولكن الله حبيب اليكم
الايمان وزينه فى قلوبكم » .

كما تتجلى السمة السلبية للموقف الالهى فى سحب
الرعاية والحماسية والعصمة لهؤلاء الجاحدين وعدم
الحيولة بينهم وبين الآثام والنقائص التى تعقب الشر
وتثمر السوء والفحشاء . وليس هناك فى كلتا الحالتين
أى نوع من الضغط أو الاكراه ، فالولاية الأولى ولاية
حبيبة رفيقة لطيفة حانية ، توفق وتهيئ السبيل
للخير دون اكراه والوية الثانية ترفع جنتها عن الكافر
والعاصي تاركة اياه لنفسه وأهدافه التى ترديه
لا محالة . ويتم ذلك أيضا دون ضغط أو اكراه . ويجمع
التستري هذه الحقيقة فى عبارته الموجزة الموحية إذ
يقول « ان الخلائق قد أمروا بالطاعة ولم يكرهوا عليها ،
وقد نهوا عن المعصية ولكنهم لم يعصموا منها » وهذه
نقطة البلاء الحقيقية فى حياة الانسان .

ان الكفار قد حرموا من ولاية الله ومن عصمته لهم
من الذنوب الأخرى والآثار المتعددة ، على حين ان هناك
أناسا نعموا بولاية الله ولسكنهم لم يعصموا من بعض
الذنوب ، تحقيقا لسنة الابتلاء . ان الله خلق لهم اللسان
ومنحهم الحركة وأعطاهم الملكة والقوة ثم تركهم حتى
عصوا ، ولو عصمهم وحفظهم ما كفروا ، ولذا يصح أن
يقال : انهم بقوة الله أو بقدرته عصوه ، ولكن لا يقال انها
عصوه بولايته أو رعايته .

فالخالق سبحانه تركهم حتى كفروا ، فتبرا م
أفعالهم » ، « وقد علم من هذا الخلق أنهم يعصونه
أهمهم وخلاهم فلو أن الرب رعاهم ما عصوه . وم
مستعدون لطلب العصمة .

فهناك اذن ولاية ورعاية وهناك ايضا عصمة وحراسة،
والأولى والثانية مرفوعة عن الكفار ، ولا ترفع الأولى عن
المؤمنين أما العصمة فانها قد ترفع عن بعض المؤمنين بل
عن بعض الانبياء فى نظر سهل ، لتنفيذ قدر الله واطهار
قهره وسلطانه ، اذ قد يترك النبى لنفسه فترة لحكمة
يريدها ربه لتمضى مشيئته وينفذ قدره . ولا يتصل هذا
طبعاً بما كلف تبليغه ، كما لا يمكن أن تنال تلك الهفوات
اليسيرة من جلال النبوة وعصمتها .

ويرى البعض ان رأس البلاء فى الانسان هو التدبير
الهم الشخصى وحديث النفس وظهور الانانية والتعبير
عن الذات والغفلة عن الله ولو طرفة عين . عندئذ لا يأمن
لرء من الذنب . وانما يأمن ذلك اذا كانت دوافعه فى
جميع هممه واعماله الهية خالصة ، بل ان بعضهم ليضيف
بذلك ان العمل نفسه قد لا يكون ذا وزن او أهمية ،
انما الوزن الحقيقى والأهمية القصوى تمنح للهمة
لنية والدافع . ولذلك يفهم بعضهم ذنب آدم على وجه
اص . فهو لا يرى الذنب متمثلاً فى الأكل من الشجرة ،
نما فيه الاشارة الى ان آدم حاول التعبير عن انيته
لتنفيذ لرغبته وارادته ، صارفا النظر عن ارادة الله
سره ، ومتغاضيا عن نهيه عن اقتراف مثل هذا العمل ،
لا يعتبر ان الذنب الحقيقى يتمثل فى « مساكنة الهمة
غير الله » وبهذه النية وهذه الهمة وهذا الاتجاه
بر آدم آثما وناقضا للميثاق . وهذا مما يلقي الضوء
فكرة سهل فى الاستطاعة القائمة قبل وقوع الفعل ،
كتمثل فى قواه العقلية ، وملكته الفكرية التى يدرك
بوشهد لربوبية خالقه سبحانه .

يمكن استعراض أحوال الأنبياء بصدده هذه

الظاهرة : ظاهرة تخلف العصمة الالهية تحقيقا للارادة وتنفيذا للقدر ، فيذكر مثلا ان آدم لم يعصم لا من الهم ولا من الفعل ، على ان يوسف عليه السلام قد عصم من الفعل لكنه لم يعصم من الهم ، وقد عصم يحيى من الفعل ، ويذكر بعض العلماء ان هذا هو اساس القدر .

والواقع ان بعض العلماء يرى ان الشر والمعصية امر حتمي في هذه الحياة ، ولو اراد الله هذا العالم خلوا من الشر ومن المعصية ما خلق ابليس وما مكن له في الارض وما سلطه على بعض الخلق وهو القادر القاهر . وهناك من يصور الانسان في حوار مع الله ازاء هذا الامر ، يقول الله تعالى : يا عبادي لا تذب ، يقول العبد : لا بد لي . يقول الله : فاذا اذنبت فتب الى حتى اقبلك . . . » .

وفي تعليق على العبارة الدينية « لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم » يصرح التستري بالا نجاة من ذنب الا بعصمته ، ولا أداء للطاعة الا بتوفيقه وعونه .

ويمكننا ان نفهم من الحرص على ابراز الجانبين : السلبي والايجابي ازاء الشر والخير على الترتيب تأكيد نقطتين هامتين : عدل الله سبحانه ، ومسئولية الانسان وصعوبة موقفه ، فبالنسبة للشر والمعصية يترك الانسان لنفسه دون اكراه او ضغط من الخارج ولذا فهو مسئول . ان عزوف الانسان عن نشدان عون الله او اللجوء اليه يعتبر تعبيرا عن ارادة حرة بالنسبة للانسان ، وان كانت هذه الارادة الحرة خادعة تفهم الانسان خطأ تفرده واستقلاله واستغنائه وكفايته وحده وعدم حاجته الى الله ، وهذا في الواقع امر غير حقيقي بالمرّة ، لكن تخلق العناية الالهية عن مثل هذا الانسان يتيح له مثل هذا السقوط والتردى في حماة الائم والخطيئة . والتعبير عن الارادة

الحرّة الخادعة لا يقود وحده الى الفلاح الروحى والسعادة
المرجوة والخير المنشود ، اذ لا بد من عون الله وتوفيقه
حتى يتم للانسان ما اراد .

لكن ذلك لا يحجب عنا هذه الحقيقة وهى ان ارادة
الله سبحانه تتعلق بكل من الخير والشر تماما . اذ لا يقع
الا ما يريد . غير ان هناك فرقا جوهريا بين الارادة
الالهية فى حقيقتها الميتافيزيقية الغيبية وبين التشريع
الالهى المرتبط بالأمر والنهى ، وكأنا هنا نلمح الفرق الذى
أقامه الكلاميون بين الارادة والأمر الالهيين . على أنه يجب
ان يلاحظ ان وجود الشر - ومنه المعصية - لا يخلو
من حكمة هامة ، اذ لا بد من أن تفصح كل
شخصية عن مقوماتها وصفاتها ونوازعها وتكشف عن
خلالها وسجاياها ، ليرى الانسان نفسه على حقيقتها
« لا بد من اظهاره على أوصافه » . واظهار النفس على
حقيقتها ، ويحمل الانسان على اللجوء الى الله وطلب القوت
والتأييد والعصمة منه . وهكذا يعتبر الذنب تعبيرا ذاتيا
عن النفس ، وافصاحا عن بعض مكنوناتها حتى تتكشف
للانسان فيحذرهما ويلجأ الى بارئه . وهنسا يمكن
أن يستمد من بعض وجوه الشر وجه الخير ، وينتزع
الحكمة التى هى ضالة المؤمن حتى من الذنوب ؛ وربما
استمد من هذا ابن عطاء الله السكندرى فكرة احتمال
تفضيل المعصية التى تعقب ذلا وانكسارا ، على الطاعة
التي تعقب دلا واستكبارا .

ولعل هذا هو ما قصده بعضهم من حديث المسارة
النفسية . وقد علق على الآية القرآنية « يعلم ما فى
انفسكم فاحذروه » فقال : ما فى غيبكم لم تفعلوه
ستفعلونه فاحذروه أى فاصرخوا اليه حتى يكون هو الذى

يتولى الامر ، وهو الذى يصلح الشأن ، وهو الذى يعصم ، وهو الذى يوفق وهو الذى يختم بالخير .

لكن فكرة التسترى الخاصة بحتمية الاثم اذا انحسرت عصمة الله عن المرء لا تعنى تبرير المعصية فى نظر الانسان ، أو التقليل من مسؤوليته . ان الفكرة تهدف الى تأكيد ضرورة اللجوء الى الله ، وعدم كفاية الفرد بذاته فى التخلص من الاثم والعدوان ، ان الانسان لا يمكن أن يبرر عصيانه باقدر أو بالقضاء لأن عليه أن يرى ذنبه فى ضسوء الامر والنهى اللذين هما مناط الاهتمام والمراقبة ، ولا يمكن أن يكون القضاء تعلقة للانسان ، لأن القضاء كان مجهولا له ولم يعلم عنه شيئا ، الا بعد ان اقترف الذنب .

وبتابع المكي (أبو طالب - صاحب قوت القلوب ، سهلا التسترى ذاكرا أقواله الخاصة فى صورة حوار متخيل بين العبد وبين الله جل شأنه . وفى هذا الحوار تبرز حقيقة ترتبط بالسلوك الخاص الذى يسلكه العبد مع الله ، وما يترتب على ذلك من نتائج . فاذا قال العبد عن نفسه انه فعل الطيبات وقام بأداء أوجه الخير ، يجيبه الله سبحانه بأنه هو ذو الفضل الذى وفقه الى هذا ، أما اذا قال المرء انك يارب الذى أوليتنى الفضل ووفقتنى الى هذا ، فان الله سبحانه يجيبه بأنه هو الذى قام بأداء العمل وهو لذلك أهل للثواب . وفى جانب الشر والسوء لا يصلح قول العبد لله ان ذلك كان مقدرا عليه ، لأن الله سبحانه سيجيبه بأنه هو الذى اجترح هذا وارتكبه .

ان رأى القساضى بمراعاة عدل الله ومسئولية الانسان لا يغفل مراعاة النظام التشريعى

الخاص بالأمر والنهي . وهو يتفق تمامًا مع النظرة السننية كما عبر عنها ابن تيمية حيث يقول : ان من الخطأ ان ينظر الى مسألة القدر دون مراعاة الأمر والنهي .

واذا كان الشر حكمة خاصة تتمثل في ادراك المرء لقدره ، ومحاولته تكميل وتصحيح سلوكه وبذل جهود ايجابية في التخلص من ربقسة السوء ، تحقيقا لمبدأ الصراع المثل لفعالية الحياة ، فان للخير ايضا حكمته واهدافه .

ومن ينظر الى اوجه الخير يرى ان اعلاها واسماها انما يتمثل في اصطفاء الله للانسان وفي تفضيله على غيره . ويمكن مناقشة فكرة المفاضلة بين الناس على أساس عقلى بغية اقناع المستمع بعسالة الله سبحانه وبجدارة المفضل في الوقت ذاته بناء على تقدير الله ، لا بناء على اهلية ذاتية مستقلة عن الله جل شأنه . وهذا التفضيل الذى ينعم به بعض الأفراد له غاية محددة وحكمة بالغة وهى ان يحس المفضل بالنعمة فيشكر ويتطلع من لم يؤت مثل هذه النعمة فيسأل الله ويعمل على ان ينال الفضل « اذا أعطى الله عبدا شيئا ومنع عن آخر شيئا فليس هذا ظلما ، لأنه لم يمنعه شيئا كان له عنده وفضله يعطيه من يشاء . . . لقد تفضل الله تعالى على ابي بكر الصديق رضوان الله عليه ، وخصه بين هذه الأمة قبل ان يخلقه بما لم يتفضل به على ابي جهل ولم يخصه » .

وهنا يوصد الباب فى وجه الجسدل تماما ، لأن من يروم التحدث فى القدر على أسس منطقية صرفة ، انما يقحم نفسه فى مجال ليس له ، وكأنه ينصب نفسه حكما بالنسبة لله عز وجل ، وهذا ما ليس

له ولا يمكن أن يكون له . اذ لا يعقل أن يقول الانسان
لله جل شأنه لم هذا ولم ذاك والله تعالى « لا يسأل عما
يفعل وهم يسألون » .

لذلك كان الموقف السليم الذى يجب ان يقفه الانسان
هو أن يؤمن بالقدر ايمانا مطلقا ، وفى نفس الوقت
لا يدع نفسه يتحرك فى سلك الجدل العقلى حول هذه
القضية . قضية القدر « ومن لم يؤمن بالقدر فلا ايمان
حقيقيا له » كما يقول التستري ، ومن خاض فيه جدلا
بعد الايمان به فقد خرج من السنة . ويروى التستري فى
هذا الصدد حديثا نبويا : « اذا ذكر القدر فأمسكوا .
وهو يعد كثرة الخوض فى الجدل الدينى حول القضاء
والقدر ، اشارة من امارات النقص والعيب فى عقيدة المرء
وفى ايمانه . وهذا واعظ لكثير ممن أولعوا بالجدل
العظيم .

ويبدون هذا ضرورة التوبة المستمرة ضمانا
للخروج من الشر والاتصال الدائم بالخير ، لأن
الوجود الانسانى وجود واحد ممتد من يوم الميثاق
ولا ينقطع الانسان ما بين نشأته ولقائه بربه عن المثل
والحضور بين يديه ، فان لم يستشعر قلبه ذلك خيف
عليه أن يتردى وأن يسقط فى الشر ولا يستطيع أن
يخلص نفسه . ومن هناك نرى تبرير رأى سهل فى
فرضية التوبة فى كل حال وجود واحد ممتد، كما نرى دوام
المراقبة والمحاسبة للنفس والاجتهاد فى تخليتها وتحليتها ،
وهذا الاجتهاد الحقيقى يمثل فى نظر سهل عماد الحياة
الروحية الباطنة . انه لا يشبه الاجتهاد المعروف فى
التشريع الذى يزاوله القضاة أو المشرعون ، وليس شبيها
بالاجتهاد المعبر عن كفاءة الانسان وحرية وقدرته الفعلية

على الاختيار والتصحيح ، كما انه لا يعنى الانطلاق غير المحدود فى الاستنباط والتقرير ، بل انه نوع خاص من الاجتهاد المبني على الفهم العميق بأن يد الله وعونه ينفحان من يريد اتباع الشريعة وآدابها بالتأييد والتوفيق والسداد .

ان هذا اللون من الاجتهاد لا يغفل كما سبق استشعار الحضور الالهى فى كل لحظة ، وتصحيح النفس الانسانية اذا نسيت أو أنسيت . وهنا نجد المرء يعيش فعلا فى حضرة الهية دائمة ، فلا غرو ان نجد الترابط الوثيق بين فكرة القدر ، وفكرة التوكل الذى يعتبر التطبيق العملى لمبدأ التسويد . ان هذا التوكل ليس مجرد اعتماد على موجود يوثق به ، بل يضم الى ذلك احساسا مباشرا بالحضور الالهى فى صورة أكيدة مطمئنة . وان هذه المباشرة من الوضوح والثبات لدرجة حملت التستري على أن يذكر عن التوكل انه سر ، كشف جزء يسير منه للأنبياء والمرسلين ومن هذا الجزء اليسير تلقى الصديقون بعض الآثار .

ولا شك اننا يمكننا ان نستقى من فكرة القدر غذاء روحيا يدفع الى الثقة المطلقة فى الله ، ورؤية تقصير الانسان وعدم كفاءته ، « فنحن المخلوقون وخالقنا معنا ، ونحن الجاهلون وعالمنا معنا ، ونحن الضعاف وقوينا معنا ، ونحن العاجزون وقادرتنا معنا » .

واستشعار الحضور الالهى هو المفتاح الوحيد الذى يفتح القلوب لتنبثق عن مكنون جواهرها وتفصح عن مقومات أصحابها . يقول التستري فى نص رائع تعليقا على الآية الكريمة فى سورة محمد « أفلا يتدبرون أم على

قلوب اقفالها « ان الله تعالى خلق القلوب ، واقفل عليها بأقفال ، وجعل مفاتيحها حقائق الايمان ، فلم يفتح بتلك المفاتيح على التحقيق الا قلوب اوليائه والمرسلين صلوات الله عليهم اجمعين والصدّيقين ، وسائر الناس يخرجون من الدنيا ولم تفتح أقفال قلوبهم ، والزهاد والعبياد والعلماء خرجوا منها وقلوبهم مقفلة ، لأنهم طلبوا مفاتيحها في العقل فضلوا الطريق . ولو طلبوه من جهة التوفيق والفضل لأدركوه . والمفتاح أن تعلم أن الله قائم عليك ، رقيب على جوارحك، وتعلم أن العمل لا يكمل الا بالاخلاص مع المراقبة . »

وبالرغم من ذبوع فكرة اسقاط التدبير وتركه الا ان المكي يحذر من أن نفهم من ذلك ترك التصرف فيما وجه العبد فيه وأبيع له . ويتساءل المكي مستنكرا ويقول كيف ذلك التستري يقول « من طعن على الكسب فقد طعن على السنة » وانما يعنى بترك التدبير ترك الأمانى ، وقوله لم كان كذا اذا وقع ، ولم لا يكون كذا او لو كان كذا فيما لم يقع لأن ذلك اعتراض وجهل يسبق العلم وذهاب عن نفاذ القدرة وشهادة الحكمة وغفلة عن رؤية المشيئة وجريان الحكم بها . ويعنى ترك التدبير فيما بقى وما يأتى بعد . ويسجل المكي من أقوال التستري في القدر قوله مخاطبا الانسان :

« يا مسكين . كان ولم تكن ، ويكون ولا تكون ، فلما كنت اليوم ، قلت أنا . كن فيما أنت الآن كما لم تكن ، فانه اليوم كما كان . »

تذكر هذه النقاط حول القدر

- ١ - أنت مسئول بقدر ما تتمتع به من حرية واختيار .
- ٢ - يرفع عنك من المسئولية بمقدار ما يسلب منك من حرية .
- ٣ - ليس هناك أى نوع من التناقض أو الاستبعاد بين حريتك واستطاعتك ، وشمول قدرة الله .
- ٤ - لا يجوز فى العقل ولا فى الشرع الاحتجاج بالقدر لتبرير أفعالنا .
- ٥ - أننا لا نملك قطعاً الامام بكافة جوانب أى حدث من الأحداث من حيث خيريته أو شريته ، وليس لدينا حكم عام مطلق لا يقبل الاستثناء ، فما هو خير من جانب قد يشوبه بعض أوجه الشر من جانب آخر والعكس صحيح . أن ادراكنا الواضح الشمول وتعدد وتشابك الظروف والأحداث يجعلنا نتواضع فى أحكامنا ولا نفعل من ملاحظة أنها دائماً أحكام جزئية مطبقة فى دائرة محدودة ، ، لأننا بكل بساطة لا نحيط بكل شيء علماً .
- ٦ - إذا تعثرنا أو فشلنا بعض خططنا فليس هناك داع للقلق واليأس ، والكآبة المظلمة بل الموقف الأمثل هو محاولة التعرف على أسباب الفشل ، فإن أدركناها واستطعنا تحاشيها ، فذلك فضل وإحسان ، وإن لم ندركها ، أو لم نجد منها ما يرجع إلى جهودنا ، كان لنا أن نفر من وجهة نظرنا لعل فى ذلك صلاحنا ، فنحن على أى وجه رابحون وأسعد حظاً من هؤلاء الذين يتوقعون فى صدفة أحزانهم ، فيقبرون بعد أن يبيدوا ، أو يتجمدون حيث تسيل الحياة .

- ٧ - فى الايمان بالقدر الالهى والقدرة الربانية شد
لعزيمة المؤمن فى البأساء ، وافساح للأمل فى السراء
وضبط الجوامح النفسية فى كليهما .
- ٨ - لا يستعمل القدر كمشجب تعلق عليه أخطاء
البشر وآثامهم الا فى أوقات الضعف والانحلال
والتسبب .

الثقافة بين الأصالة والمعاصرة

لعل القارىء الكريم يعلم مقدار ما تعرض له الفكر الاسلامى والثقافة الاسلامية من حملات ظالمة ومنظمة تنزع عن عصبية حيناً ، وعن جهل فاضح حيناً آخر ، لكنها فى الأعم الأغلب كانت تصدر عن نزعات كيدية استعلائية تشبىطاً لهمم أهلها ، وتعميقاً لآلام الجراح التى أصابت الأمة الاسلامية فى تاريخها الطويل . ولن نتعرض فى هذا المقال لترديد التخرصات والافتراءات والشبهات التى أثرت فى وجه الحضارة الاسلامية بعامة والفكر والثقافة الاسلامية بخاصة فذلك موضع آخر .

ويكفى ان نشير الى أسماء بعض المستشرقين الذين نالوا من قدر هذه الثقافة والحضارة ، كما نالوا من أهلها وخصوا العرب بالذات بقدر هائل من الهجوم والطعن وهؤلاء مثل هيجل وفون كرىمر وجولد سيهر ، ورينان ، وماكدونالد ، ومرجليوث وغيرهم .

ولن نتعرض فى هذا أيضاً للردود القوية الحاسمة على هذه الافتراءات والشبه فقد عالجنّا ذلك فى مواضع متفرقة وفى مناسبات متعددة .

ولكننا سنقصر حديثنا هذا فى نقطتين أساسيتين تختص أولاهما بمقومات الأصالة فى ثقافتنا الاسلامية .

وتختص أخراهما بمبررات تجديد في هذه الثقافة
وبين الاصاله والتجديد يتراوح بحثنا حتى نصـل
الى صيغة مرضية نعتبرها مفيدة في لقاء الضوء على
النمط الثقافى الذى ينبغى أن يكون زاد المسلم المعاصر .

وقبل أن ندخل فى لب موضوعنا نود أن نزيح من
طريقنا أولا فرية طال عليها الأمد فى عقول بعض شبابنا
وأنصاف المثقفين فى أمتنا نتيجة لالحاح بعض خصوم
الاسلام عليها . وتكرار بعض المتصدرين للتثقيف فى بعض
الدول الاسلاميه لها حتى نالت من أعماق الكثيرين من
فتياننا وفتياتنا .

وتلك الفرية تتعلق بجمود الحياة الفكرية عند المسلمين
نتيجة للموقف السلبي الذى يقفونه من الحياة أمثالا
نعقيدة القضاء والقدر وتلك فرية ردها مستشرقون
كثيرون وألح عليها ميلر فى عبارته المشهورة التى تقول
« تلك العقيدة الراسخة المطلقة ، وذلك الايمان غير
المشروط بالقضاء والقدر الذى يقيد اليوم الحياة
الفكرية عند المسلمين بقيود حديدية ثقيلة ، لم يكن من
الممكن فيما يبدو التحرر منها » (١) .

ونزيح هذه الفرية بقولنا : ان الايمان بالقضاء والقدر
— كما ينبغى أن يكون وكما رسمه الاسلام — لا يمنع
مطلقا من الانطلاق وبذل أوجه النشاط الخلاق .

ان هذه العقيدة — كما أريد لها فى الاسلام — تقف
بمثابة الظهير القوى لجهود الانسان ويظهر نفعها بحق
عندما تتعثر الطاقات الانسانية فى طريقها الى أهدافها
دون أن نعرف لذلك وجهها واحدا من وجوه التقصير أو

(١) أنظر هامش رقم ١ فيما سبق .

الخطأ . فبدلاً من أن تتحطم جهود الإنسان على صخرة العناد والشقاق والحقد على طبقات المجتمع و تتبدد الجهود الفكرية دون الظفر بحقيقة متيقنة ملموسة . أو تتردى الأفتدة فى وهدة الحيرة والقلق والشك والحزن العميق لما يبدو لها من اهمال أو تخل أو خاو الحياة من النظام والآحكام والغاية والهدف تقول - بدلاً من هذا كله - ينسب الفكر كل ما جاوز طاقته وحده ، الى القوة التى تجاوز بالفعل كل طاقة وكل حد .

أفيجد المنصف غاية أبعد فى التحرير والانطلاق ، وأقرب الى الحق والانصاف من هذه الغاية ؟ .

صحيح انه ربما قد وجد من المسلمين من اساء فهم هذه العقيدة واتخذها سبيلاً لتبريد مآثمه أو مظالمه أو تكاسله ولكنه ليس من الصحيح ان يكون ذلك راجعاً الى جوهر هذه العقيدة فى صفاتها وسمو مستواها .

ان هذه الفرية السالفة تشبه قربة الملحد الذى يدعى كمال تحرره وانطلاقه كما يدعى ثقيد المتدين وضيقه وعبوديته مع ان الامر فى حقيقته على العكس من ذلك تماماً وهذا ما نود ان نهمس به فى اذن شبابنا .

ان الملحد الذى تحرر من العقيدة الدينية يقع بالفعل (١) أسيراً لعقيدة أحط قدراً وأدنى منزلة وأكثر تنافراً مع كرامة الانسان وسمو انسانيته . وهذا بالطبع لا ينطبق الا على العقائد الصحيحة التى تقف فى قمته عقيدة الاله الواحد الذى ليس كمثله شئ وهو السميع

(١) M. Smitg, The Life of the Sprit and the life of today.

وقارن الفصل لابن حزم ومجموعة الرسائل والمسائل لابن تيميه/٥ ،
وفضائل الايمان والرد على الدهرية لجمال الدين الافغانى .

البصير (١) الاله الذى تفوق صفاته وكمالاته اسمى ما يتخيل فى كائن . اذ معنى ذلك بصريح العبارة : ان من يعتقد هذا الاعتقاد فى عمق واتقان وقد تحرر تماما من الخضوع والعبودية لاي انسان بل لاي مخلوق حيث ارتبطت عبوديته بمبدأ يسمو على البشر والملائكة . على حين ان الملحد قد أسلم نفسه رخيصة لمبدأ اختاره هو ، اخترعه له مجتمعه وقد ينحط هذا المبدأ ليرتبط فعلا بالبشر فهو بكل تقدير دون الأول فكرا ووجدانا وسلوكا ولذلك تفصيل يضيق به صدر هذا المقال .

والهم ان نعلم ان عقيدة القضاء والقدر (٢) فى صورتها النقية لم تكن ولن تكون حجر عثرة فى تطور الحياة الانسانية فكرا وثقافة وحضارة ، ولعل ابلغ دليل على صحة ذلك هو ما أثبتته التاريخ بصورة لا تقبل الشك ، من تدفق النشاط الفكرى الاسلامى عبر قرون طويلة مع وجود عقيدة القضاء والقدر ، فلم يؤثر فى العصور الزاهية ان هذه العقيدة حدت من نشاط المسلمين او قللت من جهودهم او أسهمت فى اضطهادهم حضارتهم .

ان الصحيح ان يقال : ان الاحتجاج بهذه العقيدة فى البيئات الاسلامية لم يكن الا فى عصور الانحطاط والجمود حيث كانت بالنسبة للهمم المتقاعسة وللعقول الجامدة خير ملاذ (٣) وأسلم ملجأ . أما فى القرون الناهضة فلم تكن هذه العقيدة الا عوناً على اعتدال الانسان

(١) سورة الانعام .

(٢) انظر كتابنا التصوف طريقا وتجربة ومذمبا (دار الكتب الجامعية ١٩٧٠) فصل القضاء والقدر . وقارن ابن سينا : رسالة فى القضاء والقدر .

(٣) الدليل على ذلك ان هذه العقيدة بعد انحرافها ذاعت بعد هجمة التتار

٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م .

ومعرفته قدر نفسه ولم تكن الا مشجعا على تحمل النوائب
لاستئناف الكفاح .

وبعد ان ازلنا مثل هذه الاحجار من طريقنا يجمل
بنا الآن أن ننتقل الى مقومات الاصاله فى فكرنا وتراثنا
وثقافتنا . وان نفهم فى هدوء ما نعنيه بمقومات الاصاله
» فى هذا المقام حتى يتضح لنا بالتالى المراد بتجديد
الثقافه الاسلاميه « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من
حيا عن بينة » .

اننا نقصد بمقومات الاصاله — الخصائص الجوهرية
والبدور الحقيقية التى ينبثق منها الطابع المميز الثابت
لهذه الثقافه وتلك الخصائص الجوهرية التى تمثل فى
الوقت ذاته نقاط انطلاق لآيه حركه تجديدية فى هذه
الثقافه . وهذا فى نظرى سر روعتها وجلالها فى حد
ذاتها وهذا أيضا من أسباب خفائها وغموضها فى نظر
الكثيرين من بعض أنصار الاسلام وخصومه على السواء .

فلسنا هنا نقصد — اذن — بمقومات الاصاله الأمثله (١)
الدالة على هذه الاصاله فى الثقافه أو الفكر الاسلامى .
كاhtداء المسلمين الى المنهج الاستقرائى الذى يدنو كثيرا
من المنهج العلمى الحديث ونقدمهم للمنطق الارسطى ،
ومعالجتهم للقضايا الفكرية المختلفه فى ضوء عقيدتهم
ونقدمهم الدقيق للأنماط الفكرية التى سبقت أو عاصرت
— دينهم فلذلك مقام آخر وهو يتصل بالماضى أكثر

(١) فى أصالة التفكير الاسلامى واهتداء العرب والمسلمين الى أهم الحقائق
الجديدة . انظر كتابنا فى الفلسفة الإسلامية / الباب الاول « الفكر
الاسلامى بين الاصاله والتجديد » وقارن : د . د . على سامى النشار / نشأة
الفكر الفلسفى فى الاسلام (ج ١) ومناهج البحث العلمى عند علماء
المسلمين لروزنتاك .

مما يتصل بالحاضر كما أن معظم هذه الأمثلة والظواهر لم تعد الآن موضع أخذ ورد كما كانت فى سالف العهد .

كما لا نعى « بمقومات الأصالة » احصاء العلوم التى ابتدعها المسلمون أو علموها أو أضافوا اليها أو تقصى النظم الادارية والسياسية والقانونية والتشريعية والكلامية والفلسفية التى عاشت وتنسبت عبر الجوار الاسلامى أو استضاءت بنور الاسلام أو انتفعت بسعة صدره ورحابة افقه فذلك أيضا رهن بسياق آخر يتجاوز حدود هذا المقال وان كنا لا نشك لحظة فى أهمية التعرف على كل هذه الجوانب احقاقا للحق من جهة ودعمًا للوجود الاسلامى فى اعماق الفرد من جهة أخرى .

وخير وسيلة لوصف مقومات الأصالة هو عرض مثلها لا أمثلتها كما يتضح مما يلى :

ان اتصاف الثقافة بأنها اسلامية يعنى ببساطة انتماءها الى الاسلام اما بطريقة مباشرة صريحة واضحة أو بطريقة تختلف بعدا وقربا وصراحة والتواء باختلاف قرب أو بعد وصراحة أو التواء صانعيها . ولذلك كان على الباحث المنصف الا يلجأ الى فروع هذه الثقافة المختلفة الا بعد أن يلجأ الى النبع الاصلى الذى تفجرت عنه سائر الينابيع .

ودون أن نغرق فى الرمز والكتابة نقول ان المصدر الاول لمقومات الأصالة فى الثقافة الاسلامية يتمثل فى القرآن الكريم مشروحا بمقال النبى صلى الله عليه وسلم وحاله وفعاله .

لكن لا ينبغي التسرع بالقول بأن هذه حقيقة واضحة
مكرورة لاكتها اللسان كثيرا وعالجتها الاقلام غالبا
لان التسرع بمثل هذا القول يفقد الكثير من النقاط
الهامة التي نود ان نشير اليها من أجل شبابنا المثقف
بصفة خاصة .

اننا حين نعلن ضرورة اعتبار الانبثاق الثقافي من
القرآن مفسرا بالنبوة نوجه الانظار على الفور الى
الضمانات الحقيقية الموضوعية لتحقيق الأصالة وتثبيتها
عن طريق استيعاب وسائل التربية الثقافية التي تضمنها
هذا المصدر الجليل الذي يعد بحق خير مطلق للطاقت
الابداعية في الإنسان ، كما سنحاول ان نشير اليه في
ايجاز يفرضه المقام ، مرجئين تفصيل ذلك ومقارنته
بالأنماط الأخرى غير الاسلامية الى مناسبة أخرى .

ومن التأملات السريعة التالية يتضح ما نقول :

١ - يربى القرآن فينا ملكة «النقد النزيه الموضوعي»
لا يلقى الينا من آراء أو أفكار مع الدقة والأمانة في نقل
أو رواية أقوال الغير وضرورة التفرقة الحاسمة بين
العلم والظن .

ولن يعجز القارئ تلمس الأمثلة الكثيرة لهذه الظاهرة
في القرآن وعلى سبيل المثال « موقفه من عرض آراء
المخالفين للعقيدة الاسلامية ثم التعقيب عليها في وفاء
تام بالخلق العلمي الأصيل . تأمل مثلا هذه الآية التي
تحكى رأى الدهرية « وقالوا ما هي الآيات التي
نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » وكيف يعقب القرآن
الكريم على ذلك بقوله « ما لهم بذلك من علم ، ان هم
الا يظنون » (١) .

(١) سورة الجاثية/٢٤ ، قارن الانعام / ٢٩ .

وبالمثل يجبه هؤلاء الذين ادعوا أنوثة الملائكة مثلاً بهذا السؤال «أشهدوا خلقهم؟» ومعنى ذلك بلغة عصرنا البسيطة أن فكرة أنوثة الملائكة إذا أريد لها أن تكون صحيحة ويقينية فلا سبيل إلى ذلك إلا بالملاحظة والمشاهدة، وهما كما نعلم وسيلتان معتمدتان من وسائل العلم والمعرفة . اليس هذا هو بالضبط ما تعنيه روح المنهج التجريبي الحديث ؟ .

ان هذه الآية بكل صدق توجه أنظارنا إلى تجنب القاء القول على عواهنه وإطلاق الأحكام جزافاً وإلى ضرورة التحرى والضبط قبل الإدلاء بالرأى أو الفكرة .

ويطول الحديث عن كيفية حث القرآن على إطلاق الطاقات الخلاقة والوسائل المعتمدة للمعرفة من عقلية وعقلية ووجدانية ويكفى أن يحال القارىء على بعض السور ، والآيات الموضحة بالهامش ليدرى فى تأمله الواعى الروعة والمعجزة فى كيفية أفساح المجال أمام طاقات الإنسان وملكاته فى شتى الآفاق وأعمق أعماق النفس (١) .

ان نظرة سريعة إلى المصطلحات التى تتعلق بعملية المعرفة فى تدرجاتها والنتائج المترتبة عليها والتى تكرر ورودها فى القرآن فى مواضع مختلفة وفى سياقات متباينة لتدل دلالة قاطعة على عناية القرآن بالتربية العقلية والوجدانية والسلوكية فى انساق وتوازن يعيا دونه أى تخطيط بشرى مهما تحرى الدقة وبالغ فى

(١) للقارىء أن يرجع إلى السور والآيات الآتية على سبيل المثال - لا الحصر : الزخرف ١٩ ، الملك ١٠ ، الاسراء ٣٩ ، الانبياء ٥١ ، وما بعدها ، الانعام ٧٥ وما بعدها وبخاصة هذه الفقرات التى قرئنا على الطبيعة سار وتدرج تفكير الناشد للحقيقة، ثم فرحة الظفر بها عن يقين .

الحرص والانتباه . ومن هذه المصطلحات ذات الصلة الوثيقة بالنشاط العقلي على وجه الخصوص الفاظ التفكير والفقه والعقل واللب والتدبر والعلم والتدبر وما الى ذلك من الفاظ تتعلق بالبصر والبصيرة والقلب والعبرة الى غير ذلك .

والحصول العامة لهذه الظاهرة في القرآن والسنة تصور المعرفة ذات مصادر متنوعة منها المعاناة الفكرية ، ومنها الاشراق النفسى والالهام ، ومنها الطبيعة بمسا تعرض من موضوعات وظواهر تعتبر مجال التأمّل الفلسفى أو البحث العلمى ، ومنها التاريخ الذى يحمل من التجارب تراثا يتضمن كثيرا من الحقائق والعبر والدروس وحسبنا أن نعلم أن أجل أعمال ابن خلدون العلمية المتمثلة فى مقدمته وفى كتابه « العبر » كان ثمرة طبيعية للانتفاع بالتوجيه القرآنى واستيحاء الروح الاسلامية .

٢ - يربط القرآن دائما بين المعرفة أو الثقافة والنتائج العلمية المترتبة عليها من حيث النفع أو الضرر وتختلف مستويات النفع والضرر باختلاف الزوايا التى تتعلق بها هذه المعرفة أو الثقافة . وبعبارة أخرى يرى الاسلام - ممثلا فى القرآن والسنة - تكامل العلم والعمل وتبادلتهما النمو والازدهار .

واذا أدينا ذلك بأسلوب العصر قلنا ان المعرفة والممارسة تشكّلان حصيلة الخبرة الضرورية لنمو الحضارة والثقافة ، وهذا ما يؤيد الرأى الذى نتبناه من أن الدين كان أسبق من العلم الحديث فى استخدام التجربة بمعناها الشمولى الانسانى لا بمعناها العملى المقيد .

وذلك الموقف أيضا يفوق فى الدقة أولا ، والسعة

ثانياً ، الموقف البرجماتي في ثقافتنا وفي الزاد الثقافي الذي تقدمه لشبابنا المعاصر - الى الممارسة المستضيئة بالفكرة الموثقة (١) .

وذلك الموقف ايضا يفوق في الدقة أولا والسمة ثانياً ، الموقف البرجماتي الذي يدعى كثير من الدارسين سبقه الى الجدة والفعالية كما يحل المشكلة الاخلاقية على خير وجه وأمثله بمبدأ الأسوة الحسنة وهو أفضل المبادئ وأحسها .

٣ - يربي القرآن العقل والبصيرة على الكفاءة في رؤية الوحدة من خلال السكثرة وتلمس الرباط الموحد الذي ينظم ما يبدو متنافرا متباينا .

ونتيجة هذه التربية هي الاناة في الحكم على الأشياء من مظاهرها وعدم الاغترار بظواهر التدابر والانفصال بل عدم الاغترار بالظواهر عموماً ، وضرورة الفوص لسبر الأغوار والبلوغ بالاستقصاء الى المبلغ الذي تقف عنده الطاقة البشرية .

ولا يخفى اثر هذه العناصر في الزاد الثقافي الذي ينبغي أن يقدم الى الشباب المعاصر على وجه الخصوص ولعل أدنى ما ينتظر من فائدة مثل هذه العناصر يتمثل في عصمة عقل الشاب ووجدانه من التأثير بالشعارات الجوفاء أو العبارات الرنانة أو المذاهب البراقية التي تغشى الأبصار وتخدر العقول وتعطل الملكات السامية لتطلق الفرائر الجائحة أو الميول الجامحة .

(١) يزخر القرآن بالآيات التي تقرن بين العلم والعمل والفكر والسلوك كما يزخر بالآيات المبررة لاهم الافكار من حيث نتائجها وعواقبها على الصعيد الفردي وعلى الصعيد الاجتماعي في تناسق واتزان معجز للغاية ، ولا يعيب القارئ تلمس هذه الآيات أو تصفح كتب الصحاح .

فألقرآن يعلمنا مثلاً أنه ليس من الضروري أن يكون حكمنا بخيرية عمل ما أو بشرية عمل ما - حكماً سليماً ، لا سيما إذا بنى حكمنا على دوافع عاجلة ملحة ، لا تمنح العقل ولا الوجدان الوقت الكافى أو الفرصة المناسبة لاطلاق مثل هذه الأحكام (١) .

للقارئ أن يتصفح الكتاب الكريم فى عديد من السور والآيات ليتعلم هذا الدرس المعروض فى أثواب مختلفة ، ومن زوايا متعددة تتعلق بالماضى والحاضر والمستقبل .

ولن نستمر فى عرض الملاحظات الأخرى التى نخرج بها من تأملنا للقرآن الكريم ، وإنما نكتفى بالملاحظات الثلاث السابقة كإشارة إلى مدى ما يمكن أن نفيد من النظرة الإسلامية فى تشكيل الزاد الثقافى على أسس تكفل له الأصالة والتميز . وانا لنعد القارئ بأن نعود إلى موضوع آفاق المخطط الثقافى من القرآن فى أقرب فرصة تسنح ان شاء الله .

وحسبنا ان نشر فى نهاية هذه الملاحظات الثلاث إلى أن الروح الإسلامية المستوحاة من القرآن والسنة علمت المخلص من المتصدرين لصنع الثقافة فى العالم الإسلامى حقيقتين هامتين . هما فى نظرنا موضع اعتزاز كل مثقف تزيه .

أولاهما : التمييز بين ضربين من الاتجاه الثقافى : الاتجاه الاستيعابى الأفقى المستعرض . بغية الإحاطة والامام بخلاصة الحصيلة الثقافية والفكرية لجسـوانب الحضارة والاتجاه التخصصى المتعمق بغية الإجابة والاتقان

(١) تأمل مثلاً قوله تعالى « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم » وقوله تعالى « ويدعو الإنسان بالشئ دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولاً » .. الخ .

لفرع أو آخر من فروع الثقافة (١) .

والأخرى : التطور الفكري المستمر حقيقة يجب أن يعيها المسلم بصورة تليق بكرامة العقلية لا بالصورة التي تفتعلها بعض المذاهب السطحية . وتمثل الأديان في حد ذاتها حلقات متتابعة في هذا التطور حتى بلوغ الانسانية رشدًا بفضل الصيغة النهائية الخاتمة لهذه الأديان ممثلة في الاسلام .

ودون أن نفرق القارئ في تفصيلات حول حقيقة هذه النقطة الخاصة بالتطور في صورته العامة ، والتطور الحيوي والفكري في صورته الخاصة ينبغي أن نشير الى أن الاسلام يقف متميزًا فوق مصادر الانماط الثقافية باحتوائه على خصيصة فريدة ، لا يشترك فيها دين سماوي أو مذهب فكري . وهذه الحقيقة تتصل بأقصى الأبعاد المحتملة للتطور كما تتحمل الطاقة البشرية الذهنية . فالواقع أن فكرة التطور في الاسلام لا تقف عند حد هذه الحياة البشرية الموقوتة المحددة ، بل تمتد الى الحياة الأخرى مع ارتباط هذه الفكرة بمبدأ الترقى وازدياد المعرفة والخبرة .

ولم أصادف فيما قرأت عن الأديان أو المذاهب الانسانية نصًا يدل على الحاجة الى العلم أو المعرفة في الآخرة ، وان وظيفة التعليم والتعلم تستمر في هذا النمط الجديد من الحياة كما وجدت في الاسلام . ولذلك تفصيل يغني عنه في هذا المقال أن نشير الى

(١) الواقع أن قضية « الموسوعية والتخصص » قد قتلت بحثًا ودار حولها الجدل بين المسلمين وقد وجد من حقق الطرفين في مؤلفات عديدة : ومن الموسوعيين الجاحظ واخوان الصفا وابن عبدربه وابن سينا وابن عربى كما وجد المتخصصون ولكل وجهة نظر .

مثالين أحدهما قرآني يعكس ما يراه المفسرون للآية الكريمة « لتركبن طبقا عن طبق » والآخر ينتمى الى أصل نبوى من قريب أو من بعيد ، وإن شئت قلت ينتمى الى الروح التى استخلصها ذوو الشموخ الفسكى فى الاسلام .

ونوجز المثال الثانى بالتعبير عن احتياج أهل الجنة (١) الى العلماء ، لأن الأولين حين يستوفون غاية آمالهم وقمة تطلعاتهم تقف همهم دون التقدم للمزيد لعدم درايتهم بما وراء ما استوفوه ، فيلجأون الى العلماء ليبصروهم بما ينبغى أن يطمحوا اليه فى خطواتهم المتقدمة لأنهم أقرب الى ادراك ما يليق فى ضوء معرفتهم بربهم وما يليق بكماله وجماله .

ويقف الساذج أمام هذه الفكرة دون أن يعى الحصيلة الهامة وراءها إذ قد يظن أن المراد أن هؤلاء العلماء — على فرض الحاجة اليهم ، إنما يدلون هؤلاء على قوائم أخرى من الطلبات التى يقدمونها لربهم . وهذا فى نظرنا أجحاف مشين بسمو هذه الفكرة واغفال تام للقيمة الحقيقية لأبعادها .

ان هذه الفكرة — باختصار شديد — ترمى الى تنبيه العقل البشرى والوجدان الانسانى الى الامكانيات الهائلة التى منحها الانسان كما ترمى الى المصير اللامحدود فى الترقى لهذا الكائن فى الوقت الذى تشير فيه الى لا نهائية الكمال الالهى الذى تسبح فى آفاق أرقى العقول

(١) ينص أحد كبار الصوفية والعلماء فى القرن الثالث الهجرى على ذلك : وقد وردت نصوص لسهل بن عبد الله التسعيرى — المتوفى ٢٨٣ هـ — تدل على ذلك كما رويت أحاديث تتصل بهذه النقطة فى كتاب : الجنة فى وصف الجنة لطفيش .

وأصفي القلوب والذي يظل القسدر الأكبر منه غيبا
تتكشف جوانبه تباعا مفضية الى نمو المعرفة واطراد
الترقى وهذا ما يحثه علماؤنا - وبخاصة الصوفية منهم
- حول مبدأ « المزيد » .

تجديد الثقافة ونوعيتها :

إذا احتفظنا بتأملاتنا السابقة في الذاكرة وانتقلنا الى
هدفنا الأساسي من هذا المقال - وهو وضع الاطار العام
الذي تعاد فيه صياغة الثقافة الاسلامية للمسلم المعاصر
صياغة تجمع الى الأصالة عنصر المعاصرة - نقول : إذا
احتفظنا بذلك أمكننا أن نقول على الفور أن تجديد الثقافة
في حد ذاته يعتبر تطبيقا عمليا للروح الاسلامية كما
يعتبر وفاء بمتطلبات الحياة المعاصرة على تشابكها وتعدد
مسالكها .

فليس بخاف على أحد أن حركات التجديد في الفكر
والحضارة قد بدأت بالاسلام نفسه وبما حوى من آراء
وحقائق ومواقف عبر تاريخه الطويل كما أنه ليس بخاف
كذلك أن طبيعة الفكر من جهة وطبيعة الاسلام من جهة
أخرى تشجع على التجديد وتعتبره في النهاية محاكاة
لصانعي التراث .

فطبيعة الفكر تقبل الامتداد والنماء والتطور والتغير
نتيجة للاحتكاك بين أفراد المجتمع من ناحية وبينهم وبين
غيرهم من المجتمعات أو الحضارات من ناحية أخرى
وطبيعة الاسلام تسمح بهذا النماء وتشجع عليه وتسلك
الى ذلك كل سبيل ومناشدة القرآن للعقل والتجربة
أمر معروف للدارسين ، كما أن تصويره لتنوع مصادر

المعرفة ونظراته الموضوعية وتنوع زواياها كل ذلك يدحض آراء المتعصبين المتفوقين الخالدين إلى القناعة بأبسط الحيل في تشييط همة كل داع إلى التجديد وهى الوسم بالضلالة والزيغ لكل من ود أن يعرض على أمته فهما جديدا وكأنه فى نظرهم قد أتى بشرع جديد وشتان بين الموقفين .

كما ان الامثال هؤلاء - وهم قلة - حيلة خبيثة اخرى وهى الخلط بين المبادئ والأشخاص ، فاذا عارضت رأى أحد منهم عدك معارضا للدين الذى يدعى انه يمثل ووحيد بين شخصه وبين المبدأ الذى يحتوى بحماه .

وأود فى هذا الصدد ان أعبر فى صراحة مسئولة امام الله قبل أى كائن انه لم يوجد على وجه الأرض منذ أن شرفها محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلم) من يستطيع ان يثبت بالبرهان المقنع والحجة البالغة انه حمى أو أيد أو نصر الاسلام مهما كان مركزه : عالما أو فقيها أو مصلحا أو فيلسوفا أو قاضيا أو ملكا أو حاكما .

وقد يدهش القارىء لهذا الحكم ويسارع الى تكذيبه او يبادر الى ذكر الاعلام الذين يحتلون من عقولنا وقلوبنا أعز المواطنين ذاكر ما كان لهم من بلاء وكفاح وجهود فى نصره الاسلام ذهنا ولسانا ويدا . ولكننى أطمئن هؤلاء وأولئك الى أن التأمل العميق فى حقيقة أدوار هؤلاء الأبطال فى ميادين القلم والسيف يفضى الى ادراك أن هؤلاء جميعا - ابتداء من الصحابة الأجلاء الى الفرسان والعلماء والفضلاء انما نصرهم الاسلام وحماهم الدين بحكم انه القانون الذى لا تختلف نتائجه شأنه فى ذلك شأن سائر القوانين الطبيعية . ولو كان هؤلاء هم الذين نصروا الاسلام حقيقة ، بحكم ما لهم من اجتهادات فردية

فخصب لكنا نحن أولى منهم فى تحقيق النصرة لكثرة أعدادنا ووفرة امكانياتنا .

فقد تمت فيهم على الحقيقة مكارم الاسلام فى اجلى صورته فكان لها أن تضىء وأن تكتسح ما أمامها من ظلام وأن تسود بحكم قانون السماء وكان عائد ذلك كله على أهل هذه المكارم والله المثل الأعلى .

فليطمئن هؤلاء المتشدقون اذن ولتتطامن نفوسهم فى حضرة الله وليستحوا أن يمينوا أو يتصدروا فان الله يمين عليهم ان حباهم بهذا الدين وان بواهم مكانا ظليلا فى حماه .

والواقع ان من الأهمية بمكان تحديد مفهوم التجديد الثقافى ووصفه فى أوجز صورة بأنه تجديد أمثلة الواقع المشكل لجزء هام من الحقيقة الكبرى التى يجب أن يعيها المثقف كـ... أنه تجديد يرمى الى الربط بين المعارف المختلفة التى يزخر بها عصرنا والمشاكل المتعددة التى تواجهنا والتيارات المباشرة التى تهب ريحها فتقلع وجوه شبابنا بزمهريرها أحيانا ، وشواظها أحيانا أخرى دون وقاية أو حماية فكرية وثقافية .

ولسنا نعنى بالوقاية والحماية هنا الحيلولة بين شبابنا وهذه التيارات أو حجب هذه الأفكار والمذاهب عنهم لأن ذلك فى نظرنا خيانة لشبابنا وغباء مؤسف وجهل فاضح بنتائج هذا المسلك المستخذى الهزيل اننا نعنى بالوقاية والحماية اشراب شبابنا حصيلة المعطيات المطبقة لروح الملاحظات والتأملات التى أسلفنا الحديث عنها بحيث تكتسب عقلياتهم النشاعة الحقيقية والحصانة الذاتية فلا ينطلى عليها وزيف مهما أحكمت حلقاته وتتهاوى على أعتابها المذاهب المنحرفة مهما أجيدت حيلاتها .

فإذا ما انتقلنا الى الاطار الذى يحوى خلاصة الزاد الثقافى الذى يجب ان يقدم لشبابنا بوجه خاص ولثقافتنا بوجه عام أمكننا ان نقول انه اطار يتسع لكل الوان المعارف العلمية والفنية والدينية بما يحقق المستوى اللائق بالشباب أو المثقف المساهم المعاصر .

ولكى نضع ذلك فى صورة واضحة تماما نعرض مؤقتا على أنماط تصانيف العلوم التى تتخذ الملكات الانسانية أساسا فى عملية التصنيف واصحاب مثل هذه التصنيفات يختلفون زمنيا وجنسية ودينا فهناك الفرنسيون فى مطلع النهضة ، وهناك الأمريكيون فى مشارف القرن العشرين ، وهناك قبل هؤلاء وأولئك المفكرون المسلمون وبالطبع لا يتسع هذا المقال لاستعراض هذه التصنيفات والمقارنة بينها واستخلاص أساس يجمع العناصر المشتركة بحكم انها تمثل احتياجات الانسان بما هو انسان لكننا بالرغم من ذلك قد نوهنا بما سيكون عليه الأمر تقريبا وهو الأخذ بمبدأ الكفايات أو الملكات الانسانية كأساس للتصنيف المعتمد ، ويمكن اختصار ذلك كله الى ما يشبع الفكر والوجدان والسلوك .

لكن النظرة الموضوعية الى واقع الأمر بالنسبة لشبابنا تفرض علينا أن نراعى أن يكون الزاد الثقافى المقدم لهؤلاء على مستويين يختلفان أجـمـالا وتفصيلا ، أو اسهابا واختصارا ولكنهما يتفقان جوهرأ وأصولا . وتلك حكمة تسديها التجارب وتحتمها طبيعة الأشياء اذ لا يعقل أن يتساوى كافة الشباب المعاصر فى مستوى وعى واحد .

ولا يظن أحد أن المطلوب من مشروع التجديد الثقافى أن يأتى بنمط ثقافى يتناقض مع المنجزات العلمية للمعاصرة بحكم انه اسلامى اذ الحقيقة ان هذا النمط

الثقافى ينتفع تماما بهذه المنجزات فى تأييد نقطة الانطلاق الاسلامى وبذلك يثبت تماما ان العلم حليف الدين لاعدوه .

ولايضاح ذلك بالمثال ، نقول : انه لا داعى مطلقا لان تصدر فتاوى توقيتية حول كل ما يجد فى حياتنا الحضارية لأن معنا الأساس العام والتصور الاسلامى الكامل الأبعاد التطور الانسانى . وباختصار لأن روح ديننا ونصوصه وما نتج عنهما تشهد بأن هذه الحياة ستكون معرضا الأروع صور التطور وان مبلغ ذلك كله لا يتجاوز ظاهر هذه الحياة وان أى كشف علمى يمكن أن يكون دعما للعقيدة أو على الأقل متمشيا مع روحها .

ان فهم الروح الاسلامية الصحيحة تهيب الانسجام والتناسق بين مواد المعرفة وعناصر الثقافة مفضية بذلك الى خلق الشخصية السوية للوحدة المتكاملة والايجابية فى كل ما يعهد اليها .

لذلك كان من الضرورى خلق المواءمة والتوفيق بين نتائج فروع المعرفة المختلفة داخل هذا الاطار الذى اشرنا اليه ومن ثم لا تتبلبل خواطر الشباب حول نتائج المخترعات الحديثة أو حول الانتصارات العلمية مع تصريحات العلماء انفسهم حول القضايا أو المسائل الدينية .

ويجب ان نوضح فى هذا الزاد الثقافى المجدد ان العناية بوجهة النظر الدينية ليست الا لتحقيق أمثل الفرص لضمان الدقة والضبط والصالح والنفع الذاتى المثقف وبالطبع لن يوضح هذا فى الزاد الثقافى عن طريق الوعظ أو الخطابة أو الكتابة الأدبية ، وانما يوضح بشتى الطرق غير المباشرة تبعا لطبيعة الحقل الذى تعالجه هذه الثقافة .

أما الجوانب التي يجب أن تطرقها الثقافة على المستويين المشار إليهما آنفا فيمكن تحديدها تحسيدا تقريبا قابلا للبسط أو الطي على النحو التالي : -

الجانب الدينى الخالص : وفيه تصنع « التركيبة » الثقافية التي تبرز الأحكام الدينية وعلاها العقلية وآثارها النفعية وعلاقاتها بكل من الفكر والوجدان والسلوك كما تربط كذلك بين المبادئ والقيم وصورها الواقعية ممثلة في الرواد والأعلام الذين هم موضع القدوة من السابقين والمعاصرين تأكيدا للفاعلية والحيوية التي يمكن أن تؤدي إليها هذه القيم والمبادئ .

لكننا في هذه النقطة نود أن نركز تأكيدنا على ضرورة الدقة والحصافة في اختيار الأسلوب والطريقة والمنهج الذي تقدم به الثقافة الخاصة بهذا الجانب مع ملاحظة أن هذا الجانب الدينى لا يقتضى بالضرورة أن يفسر تفسيراً عقلياً صرفاً ، كما هو دأب الكثيرين الذين يتباهون بأنهم يستطيعون إحالة النظام الدينى إلى نظام عقلى بحت وهم في ذلك مخطئون أشد الخطأ لأن طبيعة الدين تفترض أن يكون فيه بعض العناصر التي تتجاوز الحدود العقلية ولكنها لا تتناقض مع هذه الحدود ، ولو لم يكن الأمر كذلك لأضحى النظام الدينى والنظام الفلسفى شيئاً واحداً وهذا ليس صحيحاً ومن أجل ذلك قلنا أننا نوافق على صياغة فلسفة دينية ولا نوافق على تأليف دين فلسفى .

وفي هذا الصدد نود أن نلفت أنظار الكثيرين الذين يكتبون بأقلام يسيل منها الاستخفاف بالجوانب الغيبية في الدين بدعوى التحرر والتقدم العقلى ومحسالة اظهار الاسلام - فيما يزعمون بالمظهر اللائق، وهم يتابعون

فى بلاهة اقلاما مشبوهة تخطط للنيل من التمكن الذى تتصف به العقيدة الاسلامية ومن مظاهر تطبيق هذا التخطيط مهاجمة ما يسمونه (العقلية الغيبية) ويقصدون بذلك العقلية التى تتسع للايمان بالغيب مع اننا نعلم ان الايمان بالغيب سمة من سمات الكمال البشرى التى اثنى عليها كتابنا الكريم ونوه به ديننا ويكفى ان نعلم ان اكبر السور فى القرآن تفتح بالثناء المستطاب على الذين يؤمنون بالغيب .

بالاضافة الى ذلك نرى ان افساح العقل والقلب للايمان بالغيب بقدر ما ينبىء عن سعة الأفق وعلو الهمة . هو فى الوقت ذاته تتويج للأساس اليقيني الذى يركن اليه المؤمن بعد وضوح البراهين وتصاعد الشواهد فهو اذن ملائم فى اطاره العام مع ما سبق التسليم به بناء على صدق الداعى واحقية الدعوة وكأنه استصحاب لهذا التصديق وذلك التسليم .

ثانيا : الجانب العلمى : ويجب فى هذا الجانب ان ننوه بضرورة الربط بين النتائج العلمية المختلفة بحيث لا تدفع الى الشباب الذى نريد تثقيفه مبعثرة أو منتشرة لا تضمها وحدة الآن ذلك قد يحرم الشباب من رؤية الحقيقة الكبرى التى تكمن وراء هذه النتائج وهذا الموقف الذى يؤلف بين النتائج العلمية وبعضها فى قالب موحد جذاب يختلف بالطبيعة عن موقف العالم نفسه حين يستقصى فى أبحاثه الجسدية الاحتمالات الممكنة لفروضه أو لتجاربه حتى يصل الى نتائج كل نتيجة تقف بحد ذاتها مستقلة مقطوعة الصلة أحيانا بالنتائج الأخرى بحكم التخصص الضيق والدقيق للعالم . ولا مانع من ان يقدم الزاد العلمى أيضا مستويين : المستوى المتوسط

الذى يلائم جمهرة الشباب المثقف ، والمستوى السامى
الذى يلائم الطلعة والمستريدين .

ثالثا : الجانب الوجدانى . . ويعرض فى هذا الجانب
من الزاد الثقافى ما يرهف الوجدان ولا يرببه أو ينال
مع قوة تحمله وتهيئة هذا الجانب يتمثل فى اعتماده اكبر
ما يكون على الفنون وهذه هى الفرصة المناسبة للحكمة
التي تربط فيها بين قيمنا الجمالية وقيمنا الخلقية فى
غير تزمت أو تحلل ليقيننا بأن الالتزام الخلقى لا ينال من
الكمال الفنى ولا يعوق رقيه .

ان الوسائل المستخدمة لاثبات هذا الجانب والتي
تشمل الكلمة واللون أو الصورة والصوت أو النغمة
يجب أن تكون هى الأخرى ملتزمة الأمانة والصدق وان
تكون حائلة على تكميل البناء النفسى والحضارة فى
الانسان وذلك لا يتم بالطبع الا اذا كان لمن يبدع فى أى
من هذه الوسائل غاية نبيلة وهدف شريف .

وباستكمال هذه الجوانب الثلاثة على المستويين
السابقين تتكون لنا الحصيلة الثقافية التى تقدم للمسلم
المعاصر والتي يمكن وصفها وصفا عاما انها الحصيلة
التي تجمع الى العناصر الأصيلة فى التراث العناصر
الجديدة المعاصرة رابطة الحاضر بالماضى لا بمجرد العودة
والانفصال عن العصر بل احياء أو تجديد ما يحتاج
الى ذلك من الأفكار والمناهج والقيم والمعارف .

ولا يفوتنا فى نهاية هذا المقال العاجل أن نشير الى
اننا لم نعد الى تقديم خطة كاملة قابلة للتنفيذ لاعداد
مثل هذا الزاد الثقافى المجدد الذى ندعو اليه ولا ندعى

اننا وحدنا قادرون على تحقيق هذا الأمر برمته ولكننا نعتقد ان من الواجب أن يجند لهذا العمل فريق من العلماء والفنانين والمفكرين فى حقول الثقافة المختلفة وهذا الفريق لا ينبغي أن يقتصر على المتخصصين المحترفين لأن هؤلاء كما أسلفنا فيهم قصور ضيق النظرة نتيجة المبالغة فى التخصص وطرح ما عدا ميدان التخصص الدقيق .

فمثلا الكيميائي أو الفقيه أو الأديب أو المفكر الاجتماعى ومن اليهم - كل واحد من هؤلاء لا يصلح وحده لانتاج هذه الثقافة لأنه لو تم ذلك لخرج نظامه الثقافى نظاما مغلقا لا يخدم إلا وجه التخصص الذى يخلص له المنتج أو الدارس .

واننا لنعد أن نعرض الخطوات والميادين التى تعالج فى هذه الثقافة ، وكيفية إبراز هذا الزاد الثقافى وجعله فى متناول الفئة المثقفة ونعد بأن تقدم هذا فى مقام آخر لا نفعل فيه كيفية التنفيذ .

وختاما لحديثنا نود أن تلخص ما أردنا عرضه فى هذا الموضوع ، على القائمين على امر الثقافة الاسلامية عليهم يصيخون لهذا النداء المخلص والملح على ضرورة تجديد هذه الثقافة بحيث لا يقف شبابنا حائرا بين حاضر لا يستطيع ادراكه بل يلهث دون اللحاق به ، وبين ماضى أنبتت صلته بالحاضر ، لأن أهله وقفوا به عند حدود حياتهم المخصوصة .

وعلى الهيئات الاسلامية والجامعات العربية وذوى الكفاءة من هذه الأمة أن يكرسوا جهودهم لانتاج هذه الثقافة الآن ، لأن الظروف تلح على ضرورة ذلك على

الا ننسى دائما ان الثقافة المستقيمة تنتج الانسان المستقيم
البناء .

فاذا ما تم اعداد هذا الزاد الثقافى الذى يشمل تفسير
القرآن تفسيراً يجمع بين جانبى الفكر وايجادان مع تأكيد
اهمية التطبيق ، كما يشمل خلاصة العلوم الاسلامية
المساعدة لادراك الحقائق القرآنية فى وضوح ويسر ،
ولست أقلل ابدا من قيمة عرض زبدة الحياة الروحية
والخصائص التربوية للحياة الصوفية الخالصة
المستقيمة . ومن البديهي ان يشمل هذا الزاد خلاصة
النتائج والحلول للمشكلات العقلية والدينية والمدنية
بنفس المرونة والانطلاق الذى نتمتع به فى معالجة قضايا
الفنية الجمالية .

ان الزاد الثقافى المجدد يعفى كما قلنا من تتبع المكتشفات
بفتاوى عفوية أحيانا أو بهمة من الشك والتردد
والاستخفاء . فاننا نثق فى هذا الزاد المنطلق أساسا من
منطلق اسلامى بصير يحقق لناسا فتية يؤمنون بربهم
وبأنفسهم وبمستقبلهم وأمتهم ، ويرون فى التاريخ الاسلامى
سلسلة ممتدة من محاولات التجديد باستيحاء هذا الدين
وعندئذ يمكن لهذه الأمة المسلمة أن تعتمد على هؤلاء
الشباب فى صنع نهضة وحضارة جديدة تصحح اخطاء
الحضارات المعاصرة ، حيث تزيل التعارض وتسد الهوة
الفاصلة بين التطور العلمى ومكانة الانسان الحقيقية فى
العالم .

وما أعظم ثقافة انطلقت صيحتها وصدر باعثها من دين
يجعل الانسان خليفة الخالق فى الأرض ، ويمنحه مكان
الصدارة والسيطرة بين الكائنات ، وما أقرب اليوم الذى
يهفو شباب العالم فيه الى الاسلام كمصحح للتكوين

الثقافى والهداية الحقيقية لهذا العدد الهائل من الشباب الضائع .

ان ذلك رهن بلا شك بنجاحنا فى تقديم هذا الزاد الثقافى الجديد الذى يفنى ويبنى ويعد امتنا للنهوض بأصغم المسئوليات وذلك ما نضرع فيه الى الله وما نعاهد به أنفسنا على السهر عليه والاسهام فيه ، وانا لندرجو ان يوفق الله شباب امتنا الى الانتفاع بمثل هذا الزاد الثمين انه نعم المولى ونعم النصير .

الوجوديون والوجودية

من هم الوجوديون ؟

الوجوديون نسبة الى الوجودية التي اكتسبت رواجاً كبيراً في العصر الحاضر حتى أضحت نزعة تتجاوز حدود الفلسفة ، وتتعداها الى كثير من أوجه النشاط الأخرى ، وقد تعودنا ان نسمع بالأديب الوجودي وبالصحفي الوجودي وبالموسيقي الوجودي ، الى آخر هذه الاهتمامات .

وقد ظهرت الوجودية اول ما ظهرت كتيار فلسفي في ألمانيا في الربع الأول من القرن العشرين ملتزمة بعض أصولها من مذهب الظواهر الذي دعا اليه الفيلسوف المثالي الألماني هوسرل ، ومن بعض آراء الصوفي المتدين كير كجارد . على أن هناك من الباحثين من حاول تلمس أصول هذه النزعة قبل ذلك بكثير ، حيث لاحظ بعضهم وضع بعض الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام ضمن زمرة الوجوديين بسبب قولهم بأولوية الوجود على الماهية . لكننا نرى قصر هذا المصطلح في هذه المقالة على من يرى أولوية الوجود على الماهية مع اعتبار الوجود والمعاشة السبيل الوحيد للمعرفة دون تقدير للفكر النظري أو المعرفة الحسية ، وأهم من ذلك بكثير تصور خلو الكون من المعنى والهدف وامتلاؤه باللامعقولية

حيث ان هذه النعمة الغالبة الشائعة في اوصال النزعة
وبخاصة في فرنسا .

معنى الوجودية :

لقد حاول « سارتر » في مستهل حديثه عن
الوجودية بعد سرده للاعتراضات الموجهة اليها ان يوضح
ما يجب ان يفهم من لفظ « وجودية » فقال : اننا نفهم
بكلمة « الوجودية » نظرية تجعل الحياة الانسانية حياة
ممكنة ، وتعتبر ان كل حقيقة لا تكون الا بفعل عاملين .
عامل البيئة ، وعامل الذاتية (١) .

لكن هذا التعريف كما نرى لا يلقي ضوءا كافيا على
المذهب أو النزعة ، وهو اقرب الى التقريظ منه الى
الحقيقة الموضوعية . وسارتر نفسه يعترف بأنه بالرغم
من أنه يمكن تلمس تعريف بسيط للوجودية ، إلا أن
ما يعقده هو وجود مدرستين وجوديتين ، وبالتالي نوعين
من الوجوديين : فهناك الوجوديون المتدينون (ومعظمهم
من المسيحيين) مثل باردتييف ، وكارجاسبرز ، ومارسل ،
وكيركجارد ، وهناك كذلك الوجوديون الملحدون من أمثال
هيدجر ، وسارتر وغيرهما كثير .

ومع ذلك فرغم اختلاف المدرستين فانهما تلتقيان عند
قاعدة عامة تشكل أساسا للفلسفة الوجودية ، وهذه

(١) لقد عبر المرحوم الاستاذ الدكتور عثمان أمين في « حوار مع سارتر »
ضمن كتابه « لمحات من الفكر الفرنسي » عن وجهة نظر دقيقة بشأن نقد
سارتر في أنه لم يشرح ركائز مذهبه الأساسية قبل أن يرد على الاعتراضات
وفي تساؤله « هل كانت الحياة الانسانية غير ممكنة قبل مجيء الوجوديين
الى هذه الدنيا » ، والحق ان الاستاذ الدكتور تتبع سارتر بالنقد المقنع في
مواطن كثيرة فليرجع اليه .

القاعدة هي أن « الوجود يسبق الماهية » . ولايضاح هذا الأمر يلفت « سارتر » نظرنا في كتابه « الوجودية نزعة انسانية » الى أمثلة في حياتنا العادية يحسبها تفسر هذه العبارة السابقة . فمثلا عندما نعتبر شكلا خاصا تم صنعه . أو أية أداة أخرى ، نجد ان هذه الأشياء لم يقم العامل أو الفنان بصنعها الا معتمدا على فكرة نخيلها أولا فخرجت هذه الأشياء على الصورة المخصصة التي سبق تخيلها في ذهنه ، وقد استعان بالطرق العلمية التي تضمن الانتاج الجيد . واذن فالكتاب أو الأداة يعتبر شكلا يصنع بطريقة خاصة ومحدودة المعالم . . . فيصبح القول اذن بأن الجواهر أو الماهية - وهو هنا في هذا المثال مجمل الطرق والتعليمات والسمات التفصيلية التي تحدد الشيء الى الوجود بين يديه « (الفكرة هنا تقابل الماهية أو الجوهر) .

وفكرة سبق الجوهر للوجود اعتنقها فلاسفة كثيرون ان لم يكن كلهم . لكن اعتقاد سبق الجوهر على الوجود مبني على التسليم بوجود الاله الذي تتحدث عنه الفلسفة بأنه الصانع العلوي ، واذن فتصبح « فكرة الرجل » المجردة والموجودة في (علم الخالق) فكرة مطابقة تمام المطابقة لفكرة الكتاب أو الاله قبل بروزها الفعلي للوجود . . وهكذا يحقق الانسان جزءا من فكرة يعيها الخالق الذي هو الله . وعلى هذا النحو يكون للانسان طبيعة انسانية ثابتة موجودة عند جميع البشر ، مما يجعل من كل فرد مثلا خاصة لفكرة عامة ، وهذه الفكرة هي فكرة الانسان « وهنا مرة أخرى يتضح سبق الماهية على الوجود .

وان رجعنا الى « كانت » مثلا وجدناه يستنبط من

هذه النظرة الشاملة « ان الانسان المتوخش والانسان الطبيعي والانسان المتمدن يخضعون لتعريف واحد لانهم لا يفترقون في صفاتهم الجوهرية » ويضيف سارتر الى ذلك قوله « وهنا ايضا فان جوهر الانسان يسبق هذا الوجود التاريخي الذي يصادفه في الطبيعة (١) وهكذا نجد القول يسبق الجوهر على الوجود يقتضى التسليم بوجود ذهن سابق يعنى الاشياء او الموجودات قبل تحققها بالفعل ، وباختصار يقتضى التسليم بوجود الله (٢) .

اما الوجودية فانها تضع الوجود الانساني في مكان الوجود المطلق (٣) . وخاصة الوجودية الالحادية كما سنرى . اما الوجوديون الدينيون فقد يرجعون اصول ما يسمونه « بالوجود الكامن » الى الله جل شأنه ، وعلى هذا النحو لدى كيركجارد مثلا على انه « الكينونة الكامنة للموجود او الوجود الانساني باعتباره متميزا تماما عن وجوده الفعلى التجريبي الذي لا يعتبر وجودا حقيقيا . . ان الوجود نفسه لا يمكن ان يعرف او يدرك ، ان من الممكن فقط ان يتضح او يفسر او يضارع في اللحظات الحاسمة كالعمل البطولي او الموت وهذا ما يسمى بموقف خط الحدود لدى كارل جاسبرز » .

اما الوجودية الالحادية التي يمثلها سارتر ابلغ تمثيل

(١) الوجودية مذهب انساني ٤٤ - منشورات مكتبة دار الحياة بيروت .

(٢) المفروض ان الفلاسفة القائلين بسبق الماهية على الوجود انما ارادوا السبق الرتبى او المنطقى ، لا السبق الزمنى كما اشار الى ذلك بحسب د . عثمان أمين « لمحات من الفكر الفرنسى » ١٤٤ .

(٣) د . عبد الرحمن بدوي « الانسانية والوجودية في الفكر العربى » .

التي يندفع إليها الوجدان ليغنى نفسه ويعنى بالتسالى وجوده . ويرى سارتر ان كل ما يتصوره خارجا عن هذه الحقيقة الأولية — حقيقة انا افكر فاذن انا موجود — يقع فى عالم امكانيات لا يتصل بالواقع والحقيقة وهو لذلك يتلاشى فى العدم .

ويشير سارتر الى حقيقة بسيطة يرى انها فى متناول الجميع ، وهى ان علينا ان نعنى أنفسنا وبدون أية واسطة كانت ،

ونظرا للاتهامات التى وجهت الى الوجودية بخصوص نزعتها الفردية الذاتية الأنانية أراد سارتر ان يتخلص من هذا الاتهام ، كما فعل أصحاب مذهب المنفعة من قبل ، وذلك عن طريق اعطاء مضمون للفظ « الذاتية » يشمل الآخرين ، يقول سارتر « . . الذاتية التى نتوصل إليها فى هذا المضمار ليست ذاتية فردية خالصة ، لأننا بينا انه فى « انا افكر فاذن انا موجود » لا نعنى أنفسنا فحسب ولكننا نعنى الآخرين . وما حياة الانسان الا مشروع ، كل منا مهندس ذاته وبناءؤها . »

فكرة الالتزام فى الوجودية

الالتزام هو أى اهتمام أو مشروع نكرس له أنفسنا بكل ما لدينا من حماس وحمية . واللفظ الذى يستعمله الوجوديون الفرنسيون للدلالة على الشخص المتزم يترجم حرفيا بالشخص الذى أعلن خطبته أى الذى قام بأكبر التزام وهو التعهد بالزواج من امرأة معينة . ولكى تكون الحياة ذات بال يجب ان تشتمل على التزامات كثيرة يصحبها التحمس والانطلاق الذى قد يصاحب التزام

فلما كانت تنكر وجود الله فانها تسلم بضرورة « وجود كائن سبق الوجود عنده الجوهر » أى أنه وجد فعلا قبل أن يكون فكرة أو مشروعاً ذهنياً . ومعنى ذلك عند سارتر « أن الانسان يوجد قبل كل شيء ، يصادف فى الطبيعة والكون ، ومن ثم يحدد ويعرف والانسان كما تصوره الوجودية ليس له فى البدء أى وجود حتى يمكن تعريفه وتحديده . . . وهكذا يصح الاعتقاد انه لا توجد طبيعة انسانية » انه لا يوجد اله خالق ليتصورها فى ذهنه .

ويعتقد سارتر ان الانسان « ليس موجودا فقط كما يتصور وجود نفسه ، بل كما يريد وجود نفسه . . . والانسان هو خالق لنفسه لأنه وحده متصور لها » . ان فكرة خلق الانسان لنفسه من خلال قراراته المستمرة التى يصدرها وينفذها تشكل مبدأ أساسيا من مبادئ الوجودية وهو ما يسمى أيضا « الذاتية » ويذكر سارتر ان ما يريده من وراء هذا الاعتقاد هو اعلان « أن للانسان كرامة أكثر مما للحجر أو الطاولة » فنحن نريد ان نقول ان الانسان موجود قبل كل شيء وهذا يعنى انه قوة تتطلع للمستقبل وهى تعنى تماما أنها تندفع نحو المستقبل .

فكرة الذاتية فى الوجودية

ويرى سارتر ان نقطة الانطلاق فى فلسفة الوجوديين هى ذاتية الفرد لكنه يدفع عن فلسفته وصفهـنا بالبرجوازية لأن نقطة الانطلاق يمكن أن تدعم فلسفيا . ان نقطة الانطلاق تشير اليها عبارة ديكارت الشهيرة « أنا أفكر فاذن أنا موجود » تلك هى الحقيقة المطلقة (الوحيدة)

الزواج . الا انه مما يلفت النظر حقا فى الوجودية اعتقادها ان هذه الالتزامات ليست ثابتة نظرا لتغير الظروف . وذلك لأن أهميتها لا ترجع الى ثباتها بل ترجع الى شدتها ودخولها فى حياتنا الفردية . وبالإضافة الى ذلك فان الكون لا يهتم بالتزامنا ولا بحياتنا وكذلك المجتمع أو الناس « وكل منا يقف وحيدا ... اذا توقف نشاطنا وسقطنا ، ضم الباقون الصف واستمرت الحياة » .

فقد نكره عدم الاهتمام بالالتزام :

الواقع ان كلامنا ينتظر وفاء الآخر بالتزاماته ، كما ان لا قيمة لهذا الالتزام الا بمقدار ما يحقق من القيام بأداء المسئولية المحددة صحيح ان الوجودية حين رأت ان تصريحها بهذا قد يشبط من عزيمة الناس ، أوضحت ان كيان الفرد وقيمه تتحدد بالتزاماته ، لكن لنا ان نسأل : قيمته عند من أو عند ماذا ؟ ولذا نرى بوضوح ان الوجودية تربط بين المسئولية والكآبة ولا تحاول ان تقدم وسيلة لازالة الكآبة لأنها تراها عنصرا ثابتا لا يمكن ازالته ، وله ما يبرر والعجيب انها لا ترى تنافيا بين الكآبة وبين الدعوة الى العمل والاجتهاد .

فكرة الحرية الوجودية

تولى الوجودية عناية فائقة بمشكلة الحرية وتحل هذه المشكلة بطريقة - لا تعقيلية ، وتنكر اعتماد الفرد على المجتمع ولا تريد أن تعترف بأن اثبات الذاتية التى يريدونها لا يمكن تحقيقها فى المجتمع الطبيعى .
ومن أقوال سارتر « الانسان حر » والانسان حرية .

ولكن فهمه للحرية نابع من تكذيبه لوجود الاله وقد صرح بذلك معلقا على قول دستويفسكى « اذا لم يكن الله موجودا فان كل شيء يصبح مسموحا » . حيث قال سارتر « من هنا تنطلق الوجودية . فالانسان متروك لا يعتنى به أحد ، لأنه لا يجد فى نفسه ولا فى خارجها شيئا يتمسك به ، يتعلق بأهدابه » . واذا كانت الوجودية الالحادية كذبت بوجود الاله فلا عجب الا نرى امامها فيما تسير تصرفاتها وتجعلها شرعية . يقول سارتر « لذلك فانا لا نجد امامنا أو خلفنا أى نوع من التشجيع والموافقة أو أى عفو عن هفوة ، فنحن وحدنا بدون عفو أو قبول تبرير ، وهذا ما أسميه الجبرية فى الحرية . فالانسان مضطر أن يكون حرا وقد حكم علينا بالحرية ، ومن المفيد أن ننقل هذا النص كاملا ليتضح لنا مدى تناقض الوجودية الالحادية يقول سارتر اثر ذلك « محكوم لأنه لم يخلق نفسه ، وهو من جهة أخرى حر لأنه منذ الساعة التى ألقى فيها فى هذا الكون وجد نفسه مسئولا عن كل ما يفعله . . . ان الوجودى يعتبر ان الانسان لن يجد عونا فى هذه الأرض ، ولن يجد ما يهديه أو يحدد له معالم سيره ، لأنه يؤمن بأن على الانسان أن يفسر المعالم التى هى أشبه بالطلاء ، وان عليه أن يحلها بطريقته الخاصة . فهو يعتبر اذن ان الانسان مدعو فى كل لحظة لاختراع الانسان ، وان فى هذه الدعوة نوعا من الحكم الصارم الذى لا خلاص منه .

والثغرات بادية فى تفكير سارتر : فكون الحياة وليدة الصدفة يحملنا على اعتبار الصدفة أشبه بالاله أو المبدأ العام الذى له قدرة الابد والاحياء ، واذا لم تكن هناك قيم ، فلم أحمل نفسى مسئولية خلق نفسى وعلى أى

نمط أخلق نفسي ؟ وسارتر يعترف بأن الإنسان لم يخلق
لاختراع نفسه ، ويريد بالخلق هذا الإيجاد ، بينما يصرح
بأن الإنسان مدعو في كل لحظة لاختراع الإنسان . وفكرة
سارتر قلب للحقائق فهل الإنسان حر لأنه مسئول ،
أم أنه مسئول لأنه حر ؟ الواقع أن الحرية هي الشرط
الأساسي لتحمل المسؤولية . أن نعمة اليأس من الهداية
وفقدان الأمل في تحديد المعالم في هذه الحياة تشيع في
كتابات سارتر . رغم محاولاته العديدة اثبات أن
الوجودية ذات نزعة تفاؤلية ، والا فلم اختار الجانب
المظلم التعس من الحياة الإنسانية وخصه بالكثير من
التفصيل في رواياته العديدة ؟

بقى أن نقول أن التسليم بوجود الإله الخالق لا ينفي
حرية الإنسان في الحدود التي تقع فيها — — — عليه
المسؤولية ، أي أنه مسئول بقدر ما يمنح من حرية
وسلطان .

ولا يخفى أنه يترتب على فكرة سارتر أن الإنسان كم
مهمل وقد صرح بذلك فعلا حيث قال « وهكذا يصح أن
نعتبر أننا مهملون » ويعطى سارتر (١) المثل الذي يدل
على هذا الإهمال فيذكر حالة أحد تلاميذه الذي جاءه
زائرا ومستشيرا في مأزق لم يستطع أن يقرر فيه شيئا .
ويتلخص مأزق هذا الشاب في أن له أبا في نزاع مع
والدته وكان أخوه البكر قد قتل أبان الهجوم الألماني على
فرنسا عام ١٩٤٠ وكما يقص سارتر « وكان هذا الشاب
ذا عاطفة تميل للبدائية ولكنها فاضلة على أي حال .
فرغب أن ينتقم لأخيه ، أما أمه فكانت تعيسة لنزاعها

(١) انظر سارتر « الوجودية » ٥٩ وما بعدها .

مع زوجها من جهة ، ولقتل ابنها البكر من جهة أخرى ،
ولذلك لم تكن التعزية والسلوان الا بقرب ابنها الثاني
منها . فكان الشاب أمام مفترق طرق : فاما ان يسافر
الى بريطانيا وينضم الى القوات الفرنسية الحرة ، تاركا
خلفه والدته منخلعة القلب لغيابه ، واما ان يبقى الى
جانب والدته مواسيا لها ومعينا على الحياة وكان على
يقين ان أمه لا تعيش الا له ، وان فراقه أو موته سيسببان
لها ألما عميقا ويتركانها فريسة بين يدي اليأس . . . »
ويعلق سارتر على ذلك بقوله : اذن وجد هذا الشاب
نفسه أمام شكلين مختلفين من التصرف : شكل محدود
لعالم لا يتعلق الا بالفرد ، وشكل آخر يتعلق بمجموعة
ضخمة من الأفراد ، يتعلق بمجتمع انساني أو وطني .
وهنا نوعان من الأخلاق هما ما أشار اليهما سارتر
بالأخلاق الفردية والأخلاق الأرحب . ويضيف سارتر
احتمالات اجابات الدين المسيحي وعجزه عن اسعاف
الشباب بالرأى الصحيح لأن الدين المسيحي على حد
قول سارتر « يفرض ان نكون محبين لبعضنا البعض
 ويفرض ان نساعد الجار ونضحى من أجل الغير ، ونختار
في تصرفاتنا الطريق الشائكة فنسلكها » وهنا يتساءل
سارتر من الذى يحدد هذه الطريق الشائكة ؟ ثم ما هى
هذه الطريق الشائكة ؟ أهى الميل للمحاربة ضمن مجموع
ومن أجل المجموع ؟ أم هى الرغبة المحددة بمساعدة
شخص عزيز ؟ وبعد أن يعدد سارتر الاحتمالات الكثيرة
التي تواجه مثل هذا الانسان يركز على فكرة كون الانسان
مهملا لا يوجد أمامه من أو ما يسدد خطاه ويرشده ،
ولذا يرى ان شعور الكآبة لا يزول ، بل يعايش كما
هو ، وليس من الضروري أن تأمل لكى نعمل . ويعبر
سارتر عن لا أدبية مطلقة نحو المستقبل بالنسبة

للإنسان ، أو بالنسبة للجماعة أو الحزب ، إذ أن الاعتقاد في كل شيء على الممكنات ، وهو بضرب مثال انتظار قدوم صديق ، مما يتوقف على وصول القطار في مواعده وعدم خروجه على قضبانه الخ . ولاحساس سارتر أن هذا التصور قد يوقع الإنسان في فراغ ويأس تامين ، ويؤكد الانضواء والعمل بناء على تلك الحكمة القديمة التي يستشهد بها وهي « ليس من الضروري أن نأمل لكي نعمل على ألا يقوم الإنسان بأعمال تتعدى حدود استطاعته » .

وينفى سارتر أن تؤدي مثل هذا الأفكار الوجودية إلى الدعوة إلى الخمول وعدم النهوض بالمسؤوليات ويؤكد أن المذهب الوجودي يتناقض تماما مع الخمول « لأنه يعلن بصراحة إلا حقيقة إلا في العمل ، وهو يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول : أن الإنسان ليس إلا مشروع الإنسان ، وهو لا يوجد إلا بمقدار ما يحقق ذلك المشروع فهو إذن عبارة عن مجموعة أعمال تكون حياته » .

والآن وقد أفضنا بعض الشيء في عرض وجهة النظر الوجودية - رغم اغفالنا الكثير من جوانبها لعدم صلته المباشرة بقضية المعرفة - يجمل بنا أن نوجز النقاط التي تقدم أحيانا لترويج الوجودية .

نقاط براءة

من أهم هذه النقاط :

١ - تقويم الفرد بأعماله واهتماماته وعلاقاته فعلى قدر العمل والاهتمام والعلاقات تكون قيمة الإنسان :

حيث انه فى صورة ايجابية واثقة وقد سبقت الأديان الى ذلك لكن هذه النقطة يحيط بها جو رهيب من الظلام واليأس وليست جديدة بالمرّة ، ونجد فى القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد هذه الفكرة مما لا سبيل فيه الى الشك ، من ذلك قوله تعالى « وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى » وقوله « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » وقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » وقوله تعالى « قل يا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل » فالمرء فى هذه الآية مأمور ان يبنى منزلته وقدرته فى المجتمع بأداء الدور الذى يحدد قيمته ووزنه فى الحياة البشرية وعند الله سبحانه . فتأمل قوله « انى عامل » كيف يسير فى نفس سامعى الرغبة فى المحاكاة والمباراة والتنافس ، وناهيك بذلك بالاييجابية والفاعلية ويكشف القرآن المتقاعدين عن الجهاد المدعين انهم يريدون الخروج من أجله لولا بعض الظروف القاسية فيقول « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة » .

فيخرس السنة هؤلاء المنافقين بدليل ظاهر بين من اتخاذ أسباب الأهبة والاستعداد للجهاد كامارة على ايجابية العزيمة وفاعلية الإرادة فى هذا المجال بل لا تقتصر الأديان على الدعوة الى العمل انما تطلب اجادته واثقانه وحسن توجيهه بأن يسهم فى تحسين المجتمع ماديا وروحيا وحسبك قوله صلى الله عليه وسلم « ان الله تعالى يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » واثقان العمل واجادته ثمرة طيبة للتفاؤل ، والثقة وتتويج فعلى للرضا والتطلع الى تحقيق الأمل . وبذلك يظهر تهافت كلام سارتر واستشهاده بما يسميه الحكم القديمة

القاضية بعدم ضرورة الأمل للقيام بالعمل . فان هذا مما يخالف طبيعة الانسان تلك الطبيعة التي يريد سارتر أن يصنعها الانسان بنفسه ، وان يحدد مكانتها بما يقوم من أعمال . فكيف يعقل أن نعمل بدون أمل والا نتطلع بأعمالنا في تحقيق آمالنا ؟

٢ - من هذه النقاط تأكيدها مبدأ الحرية حتى يصح بعد ذلكلقاء المسؤولية على الفرد الحر . ونرى أن الوجودية قد تطرفت في تصوير هذه الحرية حتى كادت تتصورها حرية مطلقة . مع أن الحرية المطلقة محض خرافة ، لأن هناك أسبابا كونية وطبيعية وقوانين اجتماعية ودينية تضبط مثل هذه الحرية وتحد منها . ولا تتحقق الحرية الكاملة المطلقة الا لكائن تتخطى قدرته وعلمه وإرادته وإمكاناته كل الحدود .

٣ - تأكيدها لفكرة الالتزام وقبول عبء الحياة وقياس قيمة الفرد والتزاماته ، وان كانت تخلى هذا الالتزام من المعنى حين تنكر معنى الحياة . وهذا أمر يجعل الالتزام صعب التبرير والتقويم . وهذا العنصر مفتعل لاضفاء شيء من الجدية على الوجودية وهو في غايته ينتهى الى العبث والضياع .

٤ - نقدها للإيمان الكاذب « الذي قد نسميه نحن الادعاء والغرور » الذي يعتمد دائما على معاكسة الظروف، والتهرب من المسؤولية ، وأصحاب هذا الادعاء يرجعون فشلهم دائما الى الظروف دون أن يحملوا انفسهم أى نوع من المسؤولية اذا فشل بعضهم مثلاً في الصداقة والحب قالوا انهم لم يجدوا الشخص الجدير بصداقتهم وحبهم ، ويتعلقون دائما بالتبريرات السكاذبة لكسلهم وفشلهم .

ونرى نحن ان من أدق ألوان التحليل لمثل هذا الموقف تعليق سارتر على أمثال هؤلاء بأنهم « يبقون غير مستعملين »، أى انهم لم يستخدموا طاقاتهم وملكاتهم وقدراتهم ، بل عطلوها حتى جفت وذبلت منهم ، يبقون مجموعة من الامكانيات والاستعدادات والميول التي لا قيمة لها بحد ذاتها لكننا نجد الاسلام قد سبق الى التنبيه الى ذلك فى قول كتابه : « ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » ، وحل التصوف الاسلامى هذا الموقف تحليلا عميقا واعتبر بعضهم الآية القرآنية الكريمة « وبئر معطلة وقصر مشيد » رمزا لمثل هذه الحالة وهى حالة تعطيل ملكات الانسان وعدم استخدامها الاستخدام الصحيح ، ومع وجود كافة المقومات ونتيجة ذلك أن ترى انسانا من الناحية الظاهرية الشكلية المدنية ملء العين ولكنه خال من روح الحياة فبدنه قصر مشيد وقلبه ونفسه بئر معطلة ، ولا يتدفق منها تيار الحياة ويسميه بعضهم اضاعة مفتاح القلوب .

حيث يرون ان للقلوب أقفالا مثل أقفال الخزائن ، وفى القلوب كنوز وأسرار لا يصل اليها الا من عرف مفاتيحها . ومن أقرب مفاتيح القلوب - كما يرى الصوفية - المعرفة اليقينية لمباشرة الله وقربه من خلقه بخفى الطافه وكريم رعايته . والقرآن الكريم ينبئنا حقيقة بأن للقلوب أقفالا وان هذه الأقفال تمنع من التأمل والتدبر والوصول الى الحقيقة الخالصة ، وذلك فى قوله فى سورة محمد : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » ويقول بعض الصوفية ان مفتاح القلب هو « علمك بأن الله قائم عليك » وهذا ما تدعو اليه المراقبة

ولذلك ثمار كثيرة أفاض التصوف فى الحديث عنها .

٥ - امكان انتفاع الفلاسفة المحترفين من كتابات المفكرين الوجوديين فى تعديل النماذج المحددة الضيقة التى يصنعونها للانسان فى فكره وعمله ، وذلك لان خيال الباحث يتسع مجاله اذا لاحظ ما فى حياة الانسان وتجربته من مرارة ، وكثيرا ما يستعين فى ذلك بالنظرة الثاقبة التى يصادفها فى كتابات الوجوديين من حيث تصويرها لحياة الانسان العقلية لا كما ينبغى ان تكون .

٦ - تعظيم الطبيعة وتمجيدها ، واتصال ذلك برد جميع المعايير الى الانسان .

ولعمري ان هذا لموقف متناقض للغاية ، اذ كيف تعظم الطبيعة وتمجد وهى جزء من عالم وجد نتيجة صدفة لا عناية ولا راعى له ؟ واى رجاء يعقده الانسان فى مظهر خلاب لا يدوم ، وفى موكب زاحف يدوسه بالاقدام ولا يابه له فى جليل او حقير .

٧ - ان التقدم هو ما يصنعه الانسان الاى خارجى . على اننا يجب ان نلاحظ ان هناك خلافا جوهريا بين النزعة الانسانية والنزعة الوجودية فى فهم عبسار « الانسان مقياس كل شىء » حيث يراد به فى النزعة الانسانية النوع الانسانى ، نضيف الى ذلك فكرة عدم عزلة الافراد ، لانهم كائنات اجتماعية قادرة على المشاركة ، بينما يراد بهذه العبارة فى الوجودية الفرد فقط ، فالفرد وحده هو مقياس الاشياء جميعا ولا سيما كل القيم .

رفض الوجودية :

لقد وجهت الى الوجودية الانتقادات التالية ، ونعتقد أن رد أحد اعلامها على هذه الانتقادات ضعيف للغاية ، ومن هذه الاتهامات .

١ - انها فلسفة برجوازية تنزع الى التزام الراحة في اليأس . ٢ - وانها تعزل الانسان عن الجماعة لانها تبدأ وتنتهى بالذاتية الفردية . ٣ - وانها تولع بابرار القبيح من جوانب الطبيعة الانسانية وتبالغ في التركيز على أوجه التعاسة والشقاء في الحياة الانسانية مما يبعدها تماما من النزعة التفاؤلية رغم استماتة سارتر في محو هذا الاعتقاد .

٤ - وانها تنكر القيم الخالدة وتبطل الأوامر الالهية . وقد حاول سارتر في كتابه « الوجودية نزعة انسانية » ، أن يرد على هذه الاتهامات ، لكنه لم يوفق في بعض الردود ، وكان خيرا أن يبدأ بتحديد أصول وأبعاد النظرية الوجودية حتى تتضح تماما ، ثم يرد بعد ذلك على ما يرد من اعتراضات كما أشار الى ذلك الأستاذ المرحوم الدكتور عثمان أمين : ولكن يبدو أن الوجودية في صورتها الملحدة قد افتقدت النمط الذي ينظم أصولها وأفكارها لتشكل بذلك مذهباً متماسكاً يرتفع الى مستوى المذهب الفلسفية الكبرى ، فظلت لذلك مجرد مأوى لشتات من الأفكار والآراء التي لا تصمد للنقد عند الفحص الدقيق .

ولم يكن بريقها الجذاب ابان انتشارها في فرنسا الا نتيجة لاعتمادها على بعض الاحساسات القريبة للانسان . ومحاولة التركيز عليها ضمانا لخلخلة الفرد من بنيته وجعله أشبه بجزيرة مستقلة .

٥ - اذا كانت الوجودية أو التفكير الوجودي لا يعنى بالضرورة الحادا صريحا - واذا كانت لا تتجه حتما الى انكار الدين وتكذيب مبادئه - حيث يوجد بعض الوجوديين اندنيين من أمثال جاسبرز ، وكير كجار ، الا انها على وجه العموم تصور الوجود تصويرا رهيبا خاليا من المعنى والأمل والهدف . صحيح انها سلمت بإمكان وجود أهداف فردية قد تتشابه عند بعض الأفراد ولكنها هى على كل حال أهداف اصطنعها الأفراد ، وما قيمة هذه الأهداف فى حياة لا معنى لها ولا هدف ؟

٦ - ونظرا الآن بعض الفلاسفة الوجوديين شغلوا كثيرا بالدراسات والتحليلات النفسية : بل ان بعضهم بدأ عمله كطبيب نفسانى مثل كارل جاسبرز ١٨٨٣ وهو شارح كبير للوجودية - فانهم اعتبروا ان جوهر التفلسف هو الانطلاق فى البحث عن الشخصية ، حتى انهم رأوا فى الظواهر الخاصة بالأمراض النفسية تعبيرا عن الشوق الحار والانطلاق الدائب فى البحث عن هذه الشخصية (شخصية الفرد) . ولم يروا فيها تحللا أو تفتتا شخصيا ، ولذا كان من الطبيعى ان ينتهى مثل هؤلاء الى النتيجة التالية : وهى أن أى تصور عقلى للعالم لا يمكن أن يعتبر معرفة ، انه لا يعبر الا تعبيرا رمزيا عن الوجود الذى يحتاج دائما الى ضرورة التخلل والاستبطان والنفاز فى حناياه . ان المضمون الباطنى الحقيقى للفلسفة يمكن الافضاء به عن طريق الفهم القريب المباشر للرمز أو السر ، وعمل الفلسفة على هذا ينحصر فى ادراك اللا تعقل أو اللا معقولة التى تسوء العالم .

وينذهب جاسبرز بالذات الى أن فهم هذه اللامعقولة

ينبغي أن ينتهى الى أنها مصدر الأسمى الحكمة . وهذا تناقض اذ كيف تعتبر اللا معقولية مصدرا لأسمى الحكمة . ان ذلك لا يتحقق الا اذا أريد باللامعقولية تجاوز معنى الوجود لحدود العقل ، لا ان فى العقل ما يثبت لا معقولية الوجود . وواضح ان جاسبرز قال بهذا باعتبار رجلا متدينا . ومما يتصل بذلك فكرة جاسبرز عن موقف خط الحدود ، وتفسير ذلك ان جاسبرز يرى ان معنى الوجود الحقيقى يصبح فى غاية الوضوح بالنسبة للانسان فى فترات الصدمات العميقة والتجارب المتطرفة كالمرض والموت والزواج والذنب او الجريمة التى لا تفتقر ، ففى مثل هذه اللحظات يسقط الحجاب وينحل الرمز فيصبح الانسان حرا متخلصا من أعمال الحياة اليومية ومن اهتماماته المثالية وآرائه العلمية عن الحقيقة انه يواجه ويباشر وجودا صميما قريبا عميقا . كما يعانى الحقيقة بالله . وفى هذا قصر المعرفة على حالات معينة بعضها لا تفيد فيه المعرفة مثل الموت .

٧ - فكرة الوجودية فى خلو الحياة من المعنى لا تتفق مع ما شته المنهج العلمى الذى يشهد وجود الاطراد والاتساق فى سير الظواهر وتطورها على أساس معقول يمكن فهمه كما يمكن به أن تفسر كثيرا من الأمور تمهيدا للسيطرة عليها، ولا يعقل أن يوضع مثل هذا النظام الدقيق لغير معنى أو هدف . واذا كان الوجوديون لا يجدون معنى للحياة لأنهم فقدوا أهم الأسس لتصوير هذا المعنى وادراكه ، فليس ذلك دليلا على عدم وجوده . وقديما قال زرادشت « ان للحياة معنى ولكن العثور عليه هو ما تجد نفسك فى طلبه » والفطرة السليمة تأبى ان تسلم

بأنه يوجد كون بهذا النظام وهذه الروعة والإبداع والاتقان في جميع أرجائه دون أن يكون هناك معنى أو هدف يدركه المبدع الخالق حتى وإن خفى علينا ، وليس من المستحيل عقلا ادراكه .

ولا تقتصر الوجودية الملحدة على انكار الاله ، بل هي كذلك تنكر اية غاية أو منطق أو معنى للكون بأسره كما انها ترى ان الحياة البشرية ضرورة لها فهي بلا غاية بلا معنى بلا حكم . والغريب مع هذا ان سارتر يدافع عن الوجودية بقوله انها ترفع كرامة الانسان وتجعله لا يتساوى مع الكرسي والحجر ، فأى كرامة تلك التي تجعل الانسان يحيا بلا أمل ، وبلا هدف في كون تكتنفه الظلمات واليأس من كل جانب ؟ ان تاريخ الحياة بالنسبة للوجودي ليس الا سلسلة من المصادفات أو الأحداث العارضة . وتبالغ الوجودية في الوصول بهذه الفكرة الى نهايتها المريرة فالصدفة هي التي تصنع الحوادث والعسوارض وهي الصفة الأساسية لكل وجود . واذا كانت الحياة برمتها عرضية فهي اذا لا معقولة ، وكلها عبث وهنا تصطدم الوجودية صراحة مع المذاهب المتدينة - أو المؤلهة . وهنا أيضا يتحطم أساس الوجودية على صخرة هذا الاعتراض الذي ملخصه : اذا سلمنا بأن الكون عارض فمن التناقض المنطقي أن يصدر الانسان في سلوكه وعمله كما لو كانت هناك قيم أو مقاييس ثابتة ، فليتبع كل اذن ما يروقه ولتسر الأمور اذن على ما تهوى من الفوضى والعبث وهذا هو ما توحى به الوجودية غير انها لم تدع صراحة الى التحلل وانمسا حاولت ان تضبط ذلك بفكرتها عن الحرية والالتزام . ولكنها فشلت تماما في ازالة التناقض المشين الذي وقعت فيه حين اتخذت نقطة انطلاق تحكيمية لا يسندها فيها

منطق أو برهان . وهذه النقطة هي ادعاء وجود الكون وسير الحياة نتيجة الصدفة ، كأن انصدفة كائن واع ، وحين تخيلت أن التقدم بين الماهية والوجود - أو العكس تقدم زمني أو تاريخي وليس كذلك .

٨ - كما يبدو أن الوجودية لم تول لنية الفرد وقصده اية عناية ، لأنها اعتبرت أن لم تكن ، حيث أنها لا تقيم إلا الأعمال فقط ، ولا تظهر أمامها قيمة المرء إلا بهذه الأعمال . وهي بهذا تلتقي مع البرجماتية ومع أصحاب مذهب المنفعة . وهذا الموقف يخلو من الدقة لأن الأعمال قبل صدورها لم تكن إلا مجموعة من النيات والمقاصد في مرتبة السر والخفاء ، ثم يخرجها العزم والارادة والطاقة والقدرة إلى حيز الوجود . فالنية بذلك جزء هام لا يستغنى عنه في تقويم العمل . صحيح أننا لا نملك قياس النيات ، لكن الإسلام قدر النية حق التقدير ، حيث يقول رسوله الكريم : « إنما الأعمال بالنيات » وذلك لضمان اطلاع الله على ما خفى في الصدور . وبالنسبة للإنسان يمكنه قياس النية ببعض الشواهد كما يطبق ذلك في المحاكمات وغيرها . وقد رأينا فيما سبق كيف يستند القرآن إلى بعض الشواهد لإثبات عدم اخلاص هؤلاء الذين ادعوا رغبتهم في الخروج للجهاد . ويشير علم النفس الحديث وعلم الجرائم معا إلى أهمية الخواطر والهواجس والنيات ، وقديما تنبه الصوفية المسلمون إلى النفس الانسانية ونوازعها وخطراتها ، وتناولوا ذلك بالشرح والتحليل مما أعطى أهمية كبرى لهذا الجانب الخفي الذي يسبق في الوجود هذا الجانب الظاهري . ويتأكد هذا المعنى أيضا في الأحاديث النبوية التي تشير إلى أن الله لا ينظر إلى صورنا أو أعمالنا وإنما ينظر إلى قلوبنا .

الأدب الروحي في الإسلام

الأدب الروحي فسيح الجوانب رحب الآفاق متنوع
الأجناس ، مختلف المضارب والمضارب ، ثرى الأنماط
والأذواق .

ومبعث انفساح جوانبه ورحابة آفاقه انه يتعلق
بالذات الالهية وصفاتها التى تجمع الحسن والجمال كما
تضم الكمال والجلال ، ويتعلق أيضا بالنفس الانسانية على
تشعب دروبها ، وتفرع مسالكها ، وتنوع خواطرها
وسوانحها ، وتلاحق مشاعرها وأحاسيسها ، وفوران
انفعالاتها بسطا وقبضا ، وأنسا ووحشة ، وخوفا
ورجاء .

وربما كان هذا هو السر فى ظهور الطابع الانسانى
على هذا الأدب من جانب ، والسر كذلك فى هذه القفزة
الأدبية للأدب العربى من نطاق الأغراض التقليدية المحلية
الى هذا المستوى العالى الذى تجد فيه كل نفس
انسانية مرآتها وصورتها من جانب آخر .

لقد أضاف هذا الأدب الى التراث الاسلامى ما اثرى
التراث البشرى على وجه العموم ، حيث ألقى هذا
الأدب كثيرا من الضوء على أهم مشكلاتنا النفسية
والنفسية .

ولقد كان هذا الأدب - في معظمه - صدى علما لأرواح هؤلاء الأصفياء ، معمقا مفاهيم الفاظ كثيرة كانت تتناول من قبل تناولا سطحيا ، وواضعا أيدينا على دقائق في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، وتعتبر هذه الدقائق في أروع صورها غاية في انطراف والنفع في الحياة الأدبية والروحية على السواء .

ويصرف النظر عن كون حياة معظم هؤلاء الصوفية برهانا أكيدا يضاف الى الشواهد التاريخية المتتابعة على صدق التجربة الانسانية ، وبصرف النظر عن حقيقة كون هذه التجربة تكديبا واقعيا لهؤلاء الذين ساء رأيهم في الانسان ، فلم يروا فيه سوى ظاهرة مادية عابرة ، نقول - بصرف النظر عن كل ذلك - فان الأدب الصوفي دون جدال قد أثرى اللغة العربية والأدب ، وهذب كثيرا من الأساليب والأغراض فأحيا ضمير الأديب والشاعر ، وسما بأغراضه ، ونأى به عن التكسب ونشدان الرخيص ، وحبب اليه الصدق والاخلاص ، وأسهم في ترقية الذوق وتوسيع الأفق .

ولقد أثرى الشعر التصوف الاسلامي اثراء جعله يفوق نظراءه من النظم الصوفية الأخرى ، حتى هذه النظم التي يدعى أصالة ومركزية عاطفة الحب فيها .

ولعل أهم ظاهرة عالجها الأدب الصوفي هي ظاهرة الحب حيث تناولها بالتحليل والتفسير والتعليل واستعار في رسم صورها كل ما أمكنه من الفاظ ورموز وأمثلة وكنايات الى الدرجة التي تجاوزت حدود الغزل العذري المأثور في الأدب العربي .

ولم يكن النثر أقل نصيبا من الشعر في تبنيه لكافة المصطلحات التي ضمتها العلوم في المحيط الاسلامي

سواء أكانت علومًا عربية أو علومًا إسلامية أو علومًا طبيعية ولعل من الطريف ملاحظة هذه الرسائل والمقالات الوعظية التي صيغت على نهج المشتغلين بعلوم الطبيعة والكيمياء والفلك .

ولعل مما حجب إلى بعض الصوفية هذا اللون من الرسائل ما لا حظوه من إمكان وإدراك التشابه بين التأثير في المواد عن طريق النسب والمقادير ، والتأثير في النفس الإنسانية عن طريق نسب أخرى ومقادير أخرى تملئها الآداب والممارسات الروحية التي اقتضاها الطريق الصوفي في صورته العامة .

وقد يفسر ذلك أيضًا ما سجله التاريخ من اشتغال بعض الصوفية ببعض العلوم الطبيعية والكيمياء وبخاصة اشتراكهم فيما شغل بعض الفلاسفة من البحث عن وسائل تحويل المعدن الخسيس إلى معدن نفيس وهذه المشكلة عرفت بمشكلة حجر الفلاسفة .

واذن فلا غرابة أن يقاس الإنسان في حالة انحرافه وجهله بالمعدن الخسيس الذي يمكن تحويله إلى أنفوس مما هو عليه فالناس كما يقال « معادن » وهذا يفسر لنا اختيار بعض المؤلفين عناوين لكتبهم تفيض بهذا الإيحاء كعنوان « كيمياء السعادة » وما إلى ذلك .

ومما لا جدال فيه أن الصوفية — كغيرهم ممن تمتع بالجو الإسلامي — قد استلهموا الروح الإسلامية التي تجمع في حناياها شمول النظرة للجمال — جمال الخالق وجمال المخلوق ، وإن شئت قلت : الجمال بطرفيه — المطلق والمقيد — أو اللامحدود والمحدود .

لقد اتخذ التعبير عن جمال الخالق وجمال المخلوق

فى الفكر الاسلامى طريقين متميزين : احدهما ذلك الطريق الذى يحتفظ دائما بالحد الفاصل المميز بين الجمالين ، كما يميز بين الاله والكون مع عدم قسم العلاقة بينهما . وهذا الطريق يمثل السميت الاصيل لجوهر الاسلام القاضى بمبدأ التوحيد وتفرد الخالق بالجلال .

اما الطريق الثانى فلا يرى فيه الا جمال « واحد » فى صورتين مطلقة ومقيدة وهما وجهان لعملة واحدة بناء على نظرية وحدة الوجود .

وقد نخطىء احيانا فنخلط بين الطريقتين اذ نصف شعراء صوفيين احيانا بانهم من اتباع وحدة الوجود مع انهم ليسوا كذلك فى الواقع وانما هم من اشياى وحده الشهود المنبثقة من أعماق الشعور .

وقد دأب رجال الفكر والفن فى الاسلام على الحديث عن الجمال القرآنى والتذوق الجمالى لآياته ، بل أننا لنرى أن من عقد فصولا للجمال خصص بعضها للحديث عن الجمال الالهى ضارباً الأمثلة من هذا العالم ، فاذا تحدث عن جمال الطبيعة أو جمال الفن المبتكر لم ينس فى النهاية أن يعود الى تذكيرنا بالجانب الالهى ، وكان روح الآية القرآنية الكريمة « وان الى ربك المنتهى » تسرى فى خلايا أفكارهم .

فها هو الامام الغزالى - رضى الله عنه - يعرض لنوعى الجمال - الحسى والمعنوى - ضارباً الأمثلة من صميم الحياة البشرية تمهيدا للتدرج صعوداً فى معراج الجمال حتى يصل الى الله - جل جلاله . فيقول : « واعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك الجمال ، والله تعالى جميل يجب الجمال ، ولكن الجمال ان كان بتناسب

الخلقة وصفاء اللون أدرك بحاسة البصر ، وإن كان
الجمال بالجلالة والعظمة وعلو الرتبة وحسن الصفات
والأخلاق وأرادة الخيرات لكافة الخلق وافاقتها عليهم
بالدوام الى غير ذلك من الصفات الباطنة ، أدرك بحاسه
القلب .

ولفظ « الجمال » قد يستعار أيضا لها فيقال : ان
فلانا حسن وجميل ، ولا تراد صورته ، وإنما يعنى به
أنه جميل الأخلاق محمود الصفات ، حسن السيرة ،
حتى يحب الرجل بهذه الصفات الباطنة استحسانا لها
كما تحب الصورة الظاهرة ، وقد تتأكد هذه المحبة
فتسمى عشقا .

ومن العجب أن يعقل عشق شخص لم تشاهد قط
صورته ، أجميل أم قبيح وهو الآن ميت . ولكن لجمال
صورته الباطنة وسيرته المرضية ، وغير ذلك من الخصال
— ثم لا يعقل عشق من ترى الخيرات منه ، بل على
التحقيق : من لا خير ولا جمال ولا محبوب فى العالم
الا وهو حسنة من حسناته وأثر من آثار كرامته ، وغرفة
من بحار جوده ، بل كل حسن وجمال فى العالم —
أدرك بالعقول والأسماع وسائر الحواس من مبتدأ العالم
الى منقرضه ، ومن ذروة الثريا الى منتهى الثرى ، فهو
ذرة من خزائن قدرته ، ولمعة من أنوار حضرته .

وقد تعلو حدة النغمة المعبرة عن الوحدة الجمالية حتى
لتختلط الطريقتان اللتان ألحنا اليهما آنفا . ولكن مثل
هذه النصوص اذا شرحت فى ضوء رحابة الأفق وحسن
الظن والتفهم ، وجدنا انها لم تحرم من أضواء النظرة
الاسلامية .

ومن قبيل ذلك قول بعضهم مخاطبا الله سبحانه :

تجليت في الاشياء حين خلقتها
فها هي ميّطت عنك فيها البراقع
قطعت الوري من ذات حسنك قطعة
ولم تك موصولا ولا فصل قاطع
تجمعت الأضداد في واحد البها
وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع
فكل بهاء في ملاحاة صورة
على كل قد شابه الغصن يافع
الى أن يقول :

محاسن من انشاء ذلك كله
فوجد ولا تشرك به فهو واسع
واياك ان تلفظ بغير البها له
اليه البها ، والقبح بالذات راجع
فكل قبيح ان نسبت له
اتتك معاني الحسن فيه تسارع
الى أن يقول :

وأطلق عنان الحق في كل ما ترى
فتلك تجليات من هو صانع

بقي أن نقول : ان الأدب الصوفي - شعرا ونثرا -
هدف فيما هدف - الى التواصل العاطفي والاشتراك
في اثارة المشاعر بناء على أن الشاعر أو الأديب متأثر
غاية التأثير ، وهو لذلك ينقل هذا التأثير بدرجة
وحرارته ، لانه لا يعقل ان ننتظر ان نؤثر في غيرنا اذا
لم تكن نحن بالغى التأثير ، وهذا ما يذكرنا بما نادى
به هوراس « اذا أردت أن تبكىنى ، قلابد أن تشعر أنت
بالحزن أولا » .

وربما كان « جون دينيس » أول من عبر عن هذه

النظرية - نظرية التأثير الصاطفي - في انجلترا حين
ذهب الى أن « الشعر فن يستثير به الشاعر الانفعالات
... لكي يقنع ويحسن ، ولكي يمتع ويصلح العقل » .
ولا شك ان الصوفية في أدبهم لم يكونوا ليستثيروا
الشعور لولا صلته بالذوق والأخلاق ، ولذلك نرى ان
أدبهم قد حل عمليا مشكلة العلاقة بين الفن والأخلاق ،
أو مشكلة التأثير الخلقى للفن ، اذ لم يروا هناك تناقضا
بين التأثير الجمالي والتأثير الأخلاقي والتأثير العملي ،
لأن قيم الجمال والخير والحق في نظرهم قيم مترابطة
موحدة وحدة تنظيمية تنسيقية ترعاها النظرة الإسلامية
التي تصافح القيم الثلاث ، هذه القيم التي تنتهي في
آخر المطاف الى الله سبحانه .

اننا لم نتعرض للأدب الذي أنتجه الصوفيون في غير
الأغراض الروحية الانا لم نقصد الى أدب الصوفية ،
وانما قصدنا الى أدب التصوف ذاته . والا فان هناك
صوفية كثيرين أنتجوا من الشعر والنثر اللذين يدوران
حول حياتهم الخاصة وعلاقاتهم الشخصية والاجتماعية .
ولم يظفر بعض بأية عناية .

وهذا الجانب جدير بالدراسة ولا شك للتعرف على
التأثير الصوفي في هذا المجال . وانك لتعجب لبعض
هؤلاء كيف جمعوا بين هذه الحياة الصاخبة المضنية وبين
الحديث عن الأهل والتدلل في حبهم . ولعل أقرب مثال
لهؤلاء الصوفية الفرسان لعصرنا هو الأمير عبد القادر
الجزائري الذي سمع هذين البيتين المنسوبين للخليفة
الأمون في هيئته زوجته واحترامه لها :

عجبا بهاب الليث حد سناني
وأهاب سر فواتر الأجفان

مالى تطاوعنى البرية كلها
وأطيعهن وهن فى عصماني
فقال :

وأخضع ذلة فتزید تيهما
وفى هجرى أراها فى اشتداد
فما تنفك عنى ذات عزم
وما أنفك فى ذلك أنادى
ومن عجب تهاب الأسد بطشى
ويمنعنى غزالى عن مرادى

اننا سنرى فى هذه الأوراق لمحات سريعة عن بعض
النماذج التى حددتها ظروف الوقت والأعباء ، وهى وان
كانت عابرة ، الا أنها عند التأمل معبرة ، ومع ذلك فهى
لا تغنى شيئاً عن تصفح هذا الأدب فى مظانه ومراجعته .
والتأمل فيه بآناة ، وبخاصة هذا الجانب الذى اضطرب
فيه الصوفى الى استخدام وسائل أو صور تعبير من
خارج دائرة التصوف . وعسى أن تتاح لنا الفرصة
للمرة أخرى مع هذا التراث الأدبى لنجلى فيه
صفحات تضاف الى الصفحات وحسبنا الآن أن نعرض
لجانبى هذا الأدب - النشر والشعر - فنبدأ بالنشر كنتاج
لبعض هؤلاء الأعلام .

القسم الثاني :

السنة

ذو النون المصري

هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم ولد بأخميم من صعيد مصر في منتصف القرن الثاني الهجرى وقد نشأ تواقا للمعرفة شديد التعطش الى العلم ولوعا باستكناه الحقائق والأسرار أنى وجد الى ذلك سبيلا .

وقد حاول ذو النون في مقتبل عمره أن يتزود بالعلم من كل مصدر وقع عليه حتى الأحجار والبرابي التي كانت تحيط ببيئته نالت من عنايته وعكوفه الكثير كي يستخرج منها الحقائق ويلم منها بالأسرار .

حقا لقد كان ذو النون مثالا للمؤمن الطلعة الذي يعتبر الحكمة ضالته المنشودة كما أخبر صلوات الله وسلامه عليه . وقد حفظ القرآن ودرس علوم الشريعة وغيرها من العلوم التجريبية حتى استوعب ثقافة عصره النظرية منها والتجريبية .

لكن ذا النون لم يشتهر كعالم أو فقيه أو مثقف فقط ولكنه اشتهر أول ما اشتهر كصوفى مصر الأول الذي يعتبر بحق أول من شق الطريق الى التحدث عن المعرفة الصوفية في انتظام منهج وروعة أسلوب ، ودقة تحليل ، وحضور بديهة ، وتقاء سريره ، وصدق تعبير حتى كانت له صدارة الأستاذ الذي أرهف له كل سمع

من الصوفية فى شتى الآفاق .

وكان الصوفية من كل فج يسعون الى الالتقاء به فى موسم الحج وكل أمل فى التزود من هذا الأستاذ الجليل الذى أجله الصوفية حقاً حتى بلغ من اجلال بعضهم له أن حرموا على أنفسهم التحدث الى الناس فى القضايا والآداب الروحية طالما كان ذو النون حياً ومن هؤلاء الصوفى الزاهد الكبير سهل بن عبد الله الشيرى المتوفى سنة ٢٨٣ هـ . وقد ذكر أبو نعيم فى النحلية والقشيري فى الرسالة أن سهلاً جلس ذات يوم فقال - على غير عادته - « ان الله لم يحرم أخذ الطيبات والحلال من الرزق لكنه أغبر من أن يهب هؤلاء المتمتعين بهذه الطيبات شيئاً من موارث القلوب أو مواجيدها - فرد عليه أحد الجالسين وقال له ما هذا يا أبا محمد ؟ فقال : حق لزمنى ، فقال ما هو ؟ قال مات ذو النون فقال له متى ؟ فقال : أمس فقالوا له ولم لم تكن تحدثنا من قبل ؟ فقال لم يكن لى أن أتحدث وذو النون فى الأحياء .

وقد روت حكايات كثيرة حول الارتباط الروحى والدوقى القوى بين ذى النون والتستري .

وقد عرفنا عن ذى النون كثرة تطوافه وسياحاته ، فكم قطع من قفار وكم جاب من صحارى ، وهو فى طريقه يلتقى بالزهاد والعساذ ، وكذلك السائحات الزاهدات اللائى كثيراً ما كن مصدر علم ومعرفة لذى النون ، وعنهن أورد الكثير من الأقوال والأشعار التى تدل على علو كعبهن وسمو منزلتهن فى المعرفة بالله حلّ حلاله .

لقد هتز ذو النون بمواعظه وأوجه نشاطه العلمية - والروحية مجتمعه حتى ثار عليه بعض الحاقدين ودس

له عند الخليفة المتوكل فاستقدمه للمحاكمة - وفي الطريق تتحدث المراجع عن بعض مواقفه وكراماته التي تشهد بما تمتع به من عزة المؤمن وصادق معرفته وعندما كان بين يدي الخليفة أظهر من القوة والبصر والأدب الجم والموعظة الحسنة ماهر مشاعر الخليفة فأكبره وكرمه وأعادته الى مصر موفور الاجلال والاكرام ، وكان هذا في الواقع اكراما لمصر ذاتها في شخص فتاها وعالمها وزاهدها وصوفيتها الأكبر الذي فتق طاقات عديدة من معاصريه وجذب الى الله كرام الرجال والعلماء .

واذا كنا نأسف حقاً لضياع معظم آثاره الأدبية والروحية فاننا لجد سعداء بما احتفظت به بعض المراجع من اقواله المنشورة وبعض الأشعار . ولكننا نرى ان نقشة ذي النون الروحية ، وحرارته الإيمانية تبدو أجمل ما تبدو في ابتهالاته وأدعيته لأنها مناجاة خالصة تكشف عن سعة الأفق وعمق الإيمان ونضج الشخصية، والاسترسال الطبيعي الذي ينم عن حقيقة المستوى الروحي الذي يتمتع به هذا الصوفي الكبير .

ان حديث الصوفي الى الناس قد لا يكشف عن مدى عمقه أو مقامه من الحياة الروحية ، لأنه قد يراعى مستوى الناس ، وبخاصة اذا كانوا كثرة . أما حديثه الى خاصته أو بالأحرى حديثه الى ربه فيصور خلاصة رؤاه ولب شعوره وغاية بصره وعلمه في هذا الميدان الروحي الرحب . هذا الميدان الذي يزداد سعة بسعة فضل الله « والله واسع عليم » .

ويتجلى ذلك فيما نوردته الآن من بعض هذه الابتهاالات التي يجب أن يتزود منها كل مسلم وأن يقدرها كل أديب :

النص الأول :

« الهى وسيلتى اليك نعمك على ، وشفيعى اليك
احسانك الى ، الهى ادعوك فى الملا كما تدعى الارباب ،
وادعوك فى الخلا كما تدعى الاحباب ، اقول فى الملا :
يا الهى ، اقول فى الخلا يا حبيبى ، ارجب اليك واشهد
لك بالربوبية ، مقرا بانك ربى واليك مردى ، ابتدأتنى
برحمتك من قبل ان اكون شيئا مذكورا ، وخلقتنى من
تراب ثم اسكنتنى الاصلاب ، وتقلتنى الى الارحام ، ثم
انشأت خلقى من منى ، ثم اسكنتنى فى ظلمات
ثلاث بين دم ولحم ملتاك ، وكهنتى فى غم صورة الاناث
ثم نشرتنى الى الدنيا تاما سوبا وحفظتنى فى المهد طفلا
صغيرا صبيا ، ورزقتنى من الغذاء لنا سوبا ، وكفلتنى
حجور الامهات واسكنت قلوبهم رقة لى وشفقة علمى ،
وربيتنى باحسن تربية ودبرتنى باحسن تدبير ، كلاتى
من طه ارق اللحم ، وسلمتنى من شياطين الانس ،
وصنتنى من زيادة فى بدنى تشيننى ، ومن نقص فى
بعضى ، فتباركت ربى وتعاليت يا رحيم ، فلما استهللت
بالكلام اتممت علمى سبحانه الانعام ، واتتنتى زائدا فى
كل عام ، فتعاليت باذا الحلال والاكرام ، حتى اذا ملكتنى
شأئى وشددت اركانى اكملت لى عقل ، وازات حجاب
الفقلة عن قلبى ، والهمتنى النظر فى عجب صنائعك
وبدائم عجائبك ، ورقعت واوضحت لى حجتك ودلتنى
على نفسك ، وعرفتنى ما جاء به رسلك ، ورزقتنى من
أنواع المعاش ، وصنوف الياش ، بمنك العظيم ، واحسانك
القدوس ، وحولتنى سوبا ثم لم ترض لى بنعمة واحدة
دون ان اتممت علمى حميم النعم ، وصرفت عنى كل
بلوى ، واعلمتنى الفجور لاحتنه ، والتقوى لاقتى فيها ،

أجبتني ، وان سألتك أعطينني ، وان حمدتك شكرتني ،
وان شكرتك زودتني . الهى فأى نعم أحصى عددا ؟
واى عطائك أقوم بشكره ؟ أما أسبغت على من النعماء
أو صرفت عنى من الضراء ؟ الهى أشهد لك بما شهد
لك باطنى وظاهرى وأركانى ، الهى انى لا أطيق احصاء
نعمك ، فكيف أطيق شكرك عليها ؟ وقد قلت وقولك
الحق (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) أم كيف
يستغرق شكرك نعمك وشكرك من أعظم النعم عندى
وأنت المنعم به على ، كما قلت سيدى (وما بكم من نعمة
فمن الله) وقد صدقت قولك . الهى وسيدى بلغت
رسلك بما أنزلت اليهم من وحيك غير انى أقول بجهدى
ومنتهى علمى ومجهود وسعى ومبلغ طاقتى : الحمد لله
على جميع احسانه محمدا يعدل حمد الملائكة المقربين ،
والانبياء والمرسلين .

النصر الثانى :

« ان لله عبادا ملأ قلوبهم من صفاء محض محبته ،
وهيج ارواحهم بالشوق الى رؤيته فسبحان من شوق
اليه أنفسهم ، وأدنى منه همهم ، وصفت له صدورهم
سبحان موفقهم ومؤنس وحشتهم وطبيب أسقامهم ، الهى
لك تواضعت أبدانهم منك الى الزيادة . انبسطت أيديهم
ما طيبت به عيشتهم ، وأدمت به نعيمهم ، فأذقتهم من
حلاوة الفهم عنك ففتحت لهم أبواب سمواتك ، وأتحت
لهم الجواز فى ملكوتك ، بك أنسيت محبة المحبين ،
وعليك معول شوق المشـتاقين واليك حنت قلوب
العارفين وبك أنست قلوب الصادقين ، وعليك علقت
رهبة الخائفين ، وبك استجارت أفئدة المقصرين ، قد

يسطت الراحة من فتورهم ، وقل طمع الغفلة فيهم ،
لا يسكنون الى محادثه العذرة لا يعنيه ولا يعترفون عن
التعب والسهر ، يساجونه بالسنة وينشجعون اليه
بمسكنتهم ، يسالونه ابعو عن زلاتهم . والصبح عما وقع
الخطأ به في اعمالهم ، منهم الذين دابت قلوبهم بفساد
الاحزان وخدموه خدمه الأبرار الذين تدفقت قلوبهم
ببره ، وعاملوه بحال من سره حتى حفيت اعمالهم على
الحفظة فوقع بهم ما املوه من عنوة ووصلوا بها الى
ما ارادوا من محبته والله اهتم الزهاد والساده من العباد
الذين حملوا اثقال الزمان فلم يالموا بحملها ، ووقعوا في
مواطن الامتحان فلم تنزل أقدامهم عن مواضعها ، حتى
مال بهم الدهر وهانت عليهم المصائب ، وذهبوا بالصدق
والاخلاص عن الدنيا .

الهي فيك . نالوا ما املوه كنت لهم سيدي مؤثرا ولعقولهم
مؤديا حتى اوصلتهم انت الى مقام الصادقين في عملك والى
منازل المخلصين في معرفتك فهم الى ما عند سيدهم
متطلعون ، والى ما عنده من وعيده ناظرون ، ذهبت الآلام
عن أبدانهم لما اذاقهم من حلاوة مناجاته ولما افادهم من
ظرائف الفوائد من عنده ، فباحسنهم والليل قد اقبل
بحنادس ظلمته ، وصدات يمنهم أصوات خليقته وقدموا
الى سيدهم الذين له يأملون قلوبهم رأيت ايها البطل احدهم
وقد قام الى صلاته وقراءته فلمسا وقف في محرابه
واستفتح كلام سيده خطر على قلبه ان ذلك المقام هو
المقام الذي يقوم فيه الناس لرب العالمين فانخلع قلبه
وذهل عقله فقلوبهم في ملكوت السموات معلقة وأبدانهم
بين أيدي الخلائق عاريه وضمومهم بالعكر دائمة فما ظنك
باقوام أخيار أبرار وقد خرجوا من رف الغفلة واستراحوا
من وثائق الفترة وأنسوا بيفين المعرفة وسكنوا الى روح

الجهاد والمراقبة بلغنا الله وإياكم هذه الدرجة .

فى النص الأول نرى الاستهلال بهذا المعنى الدقيق الذى قد يند عن المتعجل أو الذى لا ينفذ الى أعماق العبارة فهو يقول مخاطباً الله جل جلاله :

« الهى وسيلتى اليك نعمك على
وشفىعى اليك احسانك الى »

فالوسيلة التى يتخذها ذو النون الى الله فى الحقيقة من نعم الله سبحانه واذن فما أتى العبد بشيء من عنده فليس له أن يدخل بطاعة أو يتعزز بمكرمة أو نبيل شعور . اذ ان ذلك كله ثمرة من ثمار نعم الخالق التى تشمل البدن والروح . وهذا من الفقه الدقيق لحقيقته الانسان . ويشئى ذو النون بذكر الشفيع الذى يشفع له فى تقصيره عن بلوغ الأداء الذى يتطلبه مقام الرب . وليس هذا الشفيع أيضاً الا احسان الله وانعامه « فله الحمد فى الأولى والآخرة » .

وهنا نرى الفرق بين النظرة الفقهية أو الدينية القريبة التى ينظرها انفقيه أو المتدين العادى الذى اذا سأله عن وسيلة القرب الى الله قال على الفور انها « العمل الصالح » مبلغ علمه . بل هو — للانصاف — واجبه ليحمل الناس على أداء الأعمال . نرى الفرق بين النظرة السابقة وبين نظرة ذى النون الغميقة التى ترجع الأمر كله الى فضل الله ، وهذا هو قمة الأدب الإسلامى . وليس فى هذه النظرة ما فى نظرة هؤلاء الذين يرجعون الأمر كله لله لغاية خبيثة ، وهى التعلل بقدر الله لاتيان المعاصى وارتكاب الموبقات ، لأن المقاسم الذى يتحدث فيه ذو النون مقام الولاء والمحبة والاخلاص والحمد وهذا لا يكون الا فى الطاعات وأوجه الكمالات ويدل على ذلك دلالة

واضحة قول ذى النون بعد ذلك مباشرة :

الهى : أدعوك فى الملأ كما تدعى الأرباب ، وأدعوك فى الخلا كما تدعى الأحباب . أقول فى الملأ يا الهى ، وأقول فى الخلا يا حبيبى وهذا ينبىء بالحكمة التى يتمتع بها المؤمن الصادق فلا يكون فتنة لآخوانه ، أو سببا فى أن يشق عليهم فيتحدث أمامهم بما لا يفهمون أو بما قد سيئون فهمه . فمن يدري ؟ لعله لو قال على الملأ مخاطبا الله : يا حبيبى لهاجمه الناس وظنوا به الظنون ، وما أكثر السنة السوء التى ركبت على مخازن من سوء الظن بالناس مع مكر فى التلاعب بالألفاظ وتدليس وسبك الاتهامات ، وغفلة عن شئون النفس ، واشتغال بأحوال الآخرين وهذا من أمارات الافلاس الروحى .

لعل منهم من يزعم مثلا أن ذا النون يستخف بربه فيقول له يا حبيبى ، كأنه جعله إنسانا ، فإن الحب معناه اللوعة والضمنى والسهر والتلذذ بالوصال ، وهذا يؤدى الى تصور علاقة حب بين الله وعباده الى آخر هذه الاتهامات التى أذاعها للأسف بعض العناصر التى كانت تكيد للإسلام عن طريق الاندساس فى بعض الفرق الإسلامية كالجهمية وغيرهم . وقد عرضنا لذلك بالتفصيل فى كتابينا « من التراث الصوفى » والتصوف طريقا وتجربة ومذهبا » فلا داعى لعرضه الآن . ولنتابع الآن ذا النون فى هذا الابتهاال اذ نراه يعبر عن رغبته وحبه وشهادته بالربوبية مؤكدا « الميثاق » الذى أخذه الله على الخلائق . وقد تحدث ذو النون عن هذا الميثاق وذكر أن أصداء النداء ! ألسن بربكم » ما تزال فى أذنه ، وهذا من فرط الايمان وحضور القلب . وقد

حاول ابن عربي ان يشرح قول ذى النون المنبئ عن استمرار صدى النداء الالهى فى اذنه فى ضوء التخيل نتيجة لمعيشة النص القرآنى فى سورة الاعراف « وادا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى » .

واردف ذو النون بذلك حديثه عن دواعى حبه لله ومبرراته مما يثير فى نفس القارئ الشعور بهذا الواجب بالاقرار لله بالاحسان والفضل منذ بدء شأه الانسان تلك النشأة التى ابدعتها الارادة ونعذتها القدرة بناء على العلم المحيط . ولا يغفل القارئ عن اشارة ذى النون الى ان الخلق قد بدا بالرحمة . هذه الرحمة التى نظرت الى التراب فأحالته بشرا سويًا . وهذا هو الاعجاز الالهى الذى انفرد به الله جل جلاله . لأنه اذا توجهت ارادته لشيء بالاعزاز والاكرام ، عز وكرم مهما كان فى الأصل تافها ، فسبحان من أعز التراب بالنفخ فيه من روحه .

وينتقل ذو النون بعباراته فى دورات تشكله وتكوينه وتسلسل خلفته وفى نفس التجربه يخوض كل انسان جاءت به الارادة وانعمت به القدره ووسعه العلم المحيط .

فذكر ذو النون خلقة من التراب ، وسكناه فى الاصلاب ونقلته الى الأرحام ومعلوم أن الخلق من التراب انما هو للأصل الاول آدم عليه السلام ، ولكن ذا النون لا ينسى قوله تعالى « هو اعلم بكم اذ انشأكم من الارض واذ انتم اجنة فى بطون امهاتكم ، فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى » فسواء كان الخطاب للجنس مرادًا بها آدم ، او مرادًا به كل فرد باعتبار انه علم الله جل جلاله لا يضيق

عن معرفه نصيب كل مخلوق من هذا التراب الكلى
الدى تمتل فى خلق آدم ، معرفته بذريته فى صلبه ،
فعلى الحالين هناك الوتسيجه والعلاقه التى نجعل ذا
النون يذكر هذه المرتبه من الوجود . وقد يهرب الينا
هذه الحقيقه ما يمكن أن يشير إليه العلم الحديث من
حيث تناهى الانزيماات التى تشكل أصول الوراثة فى
الصفير حتى ان معومات خواص البشر منذ آدم حتى
الآن قد لا تشغل مساحة سنتيمتر مربع ، « فتبارك الله
أحسن الخالقين » .

ولعل فى انتقال ذى النون الى الحديث عن الخلقة فى
طورها الثانى وهو المنى اشعار باستيعاب الحالة التى
تسرى على كل كائن بشرى بعد آدم ، وهنا نراه يفصل
الأطوار التى يمر بها الانسان حتى يلقى الله ملفتا نظرا
الى تفاقم الاحسان وتتابع الفضل الالهى فى كل مرحلة ،
ابرازاً لموجبات الحب والصدق والعبودية لله الذى سبق
فضله ، وعم احسانه فى مرحلة لم يكن الانسان فيها
شيئاً ذا بال .

وبالتأمل فى أوجه هذا الفضل فى تلك المراحل التى
تبدأ بالاسكان فى الظلمات الثلاث - والعبارة قرآنية -
نرى تنوع هذه الافضال كما وكيفما . فمنها ما تعلق
بالحفظ والرعاية فى ظروف بالفسة الصعوبة والخرج
كما هو واضح فى مرحلة المكث بين الدم واللحم الملتاث .
ومنها ما تعلق بالمشاعر والعواطف التى اودعها سبحانه
فى قلب من وكل اليهم رعاية الانسان . وتنشئته ، وإذا
استفصينا فهم ذلك اقتنعنا بأنه سبحانه الراعى والعاطف
والرءوف ، ومنه استمدت الرعاية والعطف والرافة
والرحمة وهذا مما يؤكد استحقاقه سبحانه وحده لبالغ
الحمد والعرفان والشكر والامتنان .

أما النص الثاني ، فهو يتعلق بخاتمة أهل الله ممن
أودع قلوبهم محبته ، واسكن أرواحهم القسوة به
والاعتماد عليه ، ولهج السنتهم بمناجاته والتعبير عن
خالص الشوق إليه ، والانس به . وذو النون يعرض في
هذا النص هم هؤلاء السادة ، التي ترجع في النهاية
الى توفيق الله وكلاءته لهم ، وهنا نجد مرة أخرى تأكيد
ذو النون لسابق الفضل الالهى الذى يرجع إليه الأمر كله .

ولا يفوت ذا النون أن يشير الى طيب الحياة الدنيا
ذاتها بالحب ، على غير عادة بعض المفكرين الذين يرون
الحياة من منظور أسود يجلل كافة المحاسن بالقتامة
والسواد . صحيح أن طيب حياة هؤلاء المحبين يتمثل
فى السعادة والغبطة والظفر بالمراد ، لكن المراد هنا عزيز
ثمين لا يقدر بثمن ، ولا يقوم بمعيار انه فضل الله
ورضاه ، والله جل جلاله هو واهب الحياة وصاحبها ،
ألم يقل جل شأنه فى القرآن « قل بفضل الله وبرحمته
فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون » ؟

ان رضا الله سبحانه عن العبد يؤنس من كل
وحشة ، ويشفيه من كل سقم ويتيح له أنسب الفرص
للفهم الصحيح والسلوك القويم المبني على هذا الفهم
السليم . ومن هنا أشار ذو النون الى حلاوة الفهم عن الله
سبحانه ، وما تؤديه من جليل الخدمة بشأن صحة توجيه
الإنسان للظفر بغايته والحصول على طلبته . ان ذا النون
يعرض فى هذا السياق أنماط السائرين الى الله فى
عرض ثرى ينبىء عن ثراء آثار الصفاء ، الالهية وما تثيره
فى نفس كل انسان على حدة . ولا تغفل عن حقيقة أن
ذا النون إنما يعرض فى الوقت نفسه الأطوار التى عاناها
وعاشها الى جانب هؤلاء الذين يشاركونه الاهتمام ، او

يسمرون على نفس الدرب ،

واذا رحت تعدد الصفات التى ثحلوا بها ، والصفات
التى تخلوا عنها ، أدركت صدق الفكرة القائلة بأن الحياة
الروحية السليمة تتم فى جانبين : التخلية والتحلية .
الأولى تتمثل فى نبذ وطرح وترك الصفات الذميمة ،
مهما قل سوءها ، والأخرى تتحقق بالتخلق بالمكارم
والتزين بالآداب حتى تكون النفس جديرة بالظفر بالقرب
والرضا الربانى .

ولم يكن ابتعادهم عما لا يعينهم الا ادخارا لطاقتهم ،
وتوفيرا لجهودهم وأوقاتهم التى استعملوها فى غاية
أخرى ، أعم نفعا وخير ثوابا وأملا . ولهذا فهم لا يتعبون
فى بذل المجهود الذى ينفقونه من أبدانهم وارواحهم على
السواء ، فجوارحهم تؤدي دورها المنوط بها ومع ذلك
يستعلون ما يبدون فى جنب الله سبحانه ، فيسألونه
العفو والصفح عن الزلات والافضاء عما عسى ان يكونوا
قد قصرُوا فيه وهذا تأكيد لفهم الآية القرآنية « وما قدرُوا
الله حق قدره » .

لكن الطريف فيما يورده « ذو النون » هنا انه يجعل
عبادة هؤلاء وتعاملهم مع خالقهم تتم بصورة دقيقة لطيفة
عميقة خالصة ، منبثقة من ضنائن أسرارهم حتى انها
لتخفى على الحفظة الذين وكل اليهم تسجيل ورصد
أعمال الخلائق - وكأن ذا النون يريد أن يؤكد هنا أن
تقدير هؤلاء التقدير الصحيح لا يصدر الا من ربهم الذى
هو أعلم بهم . وذلك تشريفا لهم ، وإشادة بصدق
اخلاصهم وتفانيهم . ولم يكن هذا المقام مقامهم بلا أسس
ولا مبررات ، ولم تكن تلك المكانة التى احتلوها حصاد
العث أو نتيجة الارتجال ، وانما كانت تاجا يعلى الله به

شأن أهل المروءة والثقة والصبر والتحمل ، لقد خملوا
كما قال ذو النون « أثقال الزمان ، فلم يألوا بحملها ،
ووقفوا فى مواطن الامتحان ، فلم تزل أقدامهم » وهذا
برهان ساطع على قوة شخصيتهم ، وعمق ايمانهم ،
وحدة بصرهم وجللاء بصيرتهم التى لم تحجبها أعباء
الحياة عن واهب الحياة ، لقد استشعروا حضرة الله
فى كل موقع وموقف ، فكان هذا الاستشعار مصدر
الأمن والأمان والثقة والقـدرة على التحمل فى حالة
الكارثة والمصيبة ، ومصدر الحب والتواضع وعدم النظر
فى حالة السعة والنعمة .

واذا أردت اختصار ذلك فى كلمة قلت : لم تلههم
نعماء الحياة وبأساؤها وسعادتهم ثابتة باقية لأن فرحهم
ورضاهم به ، لا بما أفاض أو أنعم .

ويعرض علينا ذو النون فى هذا النص الموقف الأمثل
لأداء عبادة طالما أديناها على غير النحو الذى أشار اليه
ذو النون ، وذلك يشعر بأن عبادة هؤلاء وان اتفقت مظهرا
وجنسا ، فانها تختلف مخبرا ونوعا . فالمصلى فى زمرة
ذى النون اذا رأته « وقد أقام صلاته وقراءته ووقف
فى محرابه واستفتح كلام سيده » أحسست بأنه « قد
خطر على قلبه أن ذلك المقام هو المقام الذى يقوم فيه
الناس لرب العالمين » لذا ينخلع قلبه ويذهب عقله أجلا
لهذا الموقف وخشية من هذا الجلال والكمال . فهو
مشدود دائما الى العلا .

وما أروع ما لخص به ذو النون حال هؤلاء بقوله :
« فما ظنك بأقوام أخيار أبرار ، وقد خرجوا من رقد
الفلة واستراحوا من وثائق الفترة ، وانسوا بيقين
المعرفة ، وسكنوا الى روح الجهاد والمراقبة » .

الإمام الغزالي في بيان

سبب تفاوت الناس في الحب الإلهي

« أعلم أن المؤمنين مشتركون في أصل الحب لاشتراكهم في أصل المحبة ولكنهم متفاوتون في المعرفة وفي حب الدنيا ، إذ الأشياء إنما تتفاوت بتفاوت أسبابها ، وأكثر الناس ليس لهم من الله تعالى إلا الصفات والأسماء التي قرعت سمعهم فتلقنوها وحفظوها ، وربما تخيلوا لها معاني يتعالى عنها رب الأرباب .

وربما لم يطلعوا على حقيقتها ولا تخيلوا لها معنى فاسدا بل ، آمنوا بها إيمان تسليم وتصديق ، واشتغلوا بالعمل وتركوا البحث ، وهؤلاء هم أهل السلامة من أصحاب اليمين . والمتخيّلون هم الضالون ، والعارفون بالحقائق هم المقربون .

وقد ذكر الله حال الأصناف الثلاثة في قوله تعالى « فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم ... الآية » .

فإن كنت لا تفهم الأمور إلا بالأمثلة فلنضرب لتفاوت الحب مثالا فنقول : أصحاب الشافعي مثلا يشتركون في حب الشافعي رحمه الله ، الفقهاء منهم والعوام لأنهم مشتركون في معرفة فضله ودينه وحسن سيرته ومحامد خصاله ، ولكن العامي يعرف علمه مجملا ، والفقيه يعرفه مفصلا ، فتكون معرفة الفقيه به أتم ،

واعجابه به وحبه له اشد ، فان من رأى تصنيف مصنف فاستحسنه وعرف به فضله أحبه لا محالة ، ومال اليه قلبه ، فان رأى تصنيفاً آخر أحسن منه واعجب ، تضاعف لا محالة حبه ، لأنه تضاعف معرفته بعلمه ، وكذلك يعتقد الرجل فى الشاعر أنه حسن الشعر فيحبه ، فإذا سمع من غرائب شعره ما عظم فيه حذقه وصنعتة ، ازداد به معرفة وازداد له حبا ، وكذلك سائر الصناعات والفضائل .

والعامى قد يسمع أن فلانا مصنف ، وأنه حسن التصنيف ولكن لا يدري ما فى التصنيف ، فيكون له معرفة مجملة ، ويكون له بحسه ميل مجمل . والبصير اذا فتش عن التصنيف وأطلع على ما فيها من العجائب تضاعف حبه لا محالة ، لأن عجائب الصيغة والشعر والتصنيف تدل على كمال صفات الفاعل والمصنف .

والعالم بجملته صنع الله تعالى وتصنيفه ، والعامى يعلم ذلك ويعتقده ، وأما البصير فانه يطالع ، ثميل صنع الله تعالى فيه حتى يرى فى البعوضة مثلاً من عجائب صنعه ما ينبهر به عقله ويتحير فيه لبه ، وتزداد بسببه عظمة الله وجلاله وكمال صفاته فى قلبه فيزداد له حبا .

وكلما ازداد على أعاجيب صنع الله اطلاعا استدل بذلك على عظمة الله الصانع وجلاله وازداد به معرفة وله حبا وبجر هذه المعرفة - أعنى معرفة عجائب صنعه الله تعالى بحر لا ساحل له ، فلا جرم أن تفاوت أهل المعرفة فى الحب لا حصر له . ومما يتفاوت بسببه الحب اختلاف الأسباب الخمسة التى ذكرناها للحب - فان . يحب الله مثلاً لكونه محسناً اليه ، منعماً عليه ، ولم يحبه لذاته ضعفت محبته ، إذ تتغير بتغير الاحسان ، فلا يكون حبه فى حال البلاء كحبه فى حال الرضا .

نور التوحيد لإبين القيم

« واعلم أن أشعة « لا اله الا الله » تبدد من ضباب الذنوب وغيومها بقدر قوة ذلك الشعاع وضعفه ، فلها نور . وتفاوت أهلها في ذلك النور قوة وضعفا ، لا يحصيه الا الله تعالى . فمن الناس من نور هذه الكلمة في قلبه كالشمس . ومنهم من نورها في قلبه كالنجم اللورى ، ومنهم من نورها في قلبه كالشمس العظيم وآخر كالسراج المضى وآخر كالسراج الضعيف .

ولهذا تظهر الأنوار يوم القيامة بإيمانهم ومن بين أيديهم على هذا المقدار بحسب باقى قلوبهم من نور هذه الكلمة علما وعملا ومعرفة وحالا .

وكما عظم وقع هذه الكلمة واشتد ، حرمة من الشبهات والشهوات بحسب قوته وشدة ، حتى انه ربما وصل الى حال لا يصادف معها شبهة ولا شهوة ، ولا ذنبا الا أحرقه ، وهذا حال الصادق فى توحيده الذى لم يشرك بالله شيئا ، فأى ذنب أو شهوة دنت من هذا النور أحرقتها ، فسماء إيمانه قد حرسست بالنجوم من كل سارق لحسناته ، فلا ينال منها السارق الا على غرة وغفلة لا يد فيها للبشر ، فاذا استيقظ وعلم ما سرق منه استنقذه من سارقه ، او حصل أضعافه بكسبه ، فهو هكذا أبدا مع لصوص الجن والانس كمن فتح لهم خزائنه وولى الباب قاهره » .

وله أيضا فى تجاوز النظر لحدوده .

« وكذلك كل ما أبيع له والمحظور منه قدر معين فتعداه الى أكثر منه فهو من العدوان ، كمن أبيع له اساعة الفضة بجرعة من خمر ، فتناول الكأس كلها أو أبيع له نظرة الخطبة ، والسوم والشهادة والمعاملة والمداواة ، فأطلق عنان طرفه فى ميادين محاسن المنظور ، وحام حول الحمى المحسوط المحجوز ، فصار ذا بصر حائر ، وقلب عن مكانه طائر .

أرسل طرفه رائدا يأتية بالخبر ، فخامر عليه وأقام فى تلك الخيام . فبعث القلب فى آثاره ، فلم يشعر الا وهو أسير يحجل فى قيوده بين تلك الخيام ، فما أقلت احظات ناظره حتى تشحط بينهن قتिला ، وما برحت تنوشه سيوف تلك الجفون حتى جدلته تجديلا ، هذا خطر العدوان ، وما أقامه أعظم وأخطر وهذا فوت الحرمان ، وما حرمه من فوات ثواب من غض طرفه لله عز وجل أجل وأكبر .

سافر الطرف فى مفاوز محاسن المنظور اليه ، فلم يربح الا اذى السفر وغرر بنفسه فى ركوب تلك البيداء ، وما عرف أن راكبها على أعظم الخطر . يا لها من سفرة لم يبلغ المسافر منها ما نواه ، ولم يضع فيها من عاتقه عصاه ، حتى قطع عليه فيها الطريق ، وقعد له فيها الرصد على كل تقع ومضيق ، لا يستطيع الرجوع الى وطنه والاياب ، ولا له سبيل الى المرور والذهاب ، يرى هجير الهاجرة من بعيد ، فيظنه برد الشراب « حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ، ووجد الله عنده فواه حسابه والله سريع الحساب .

الشعر الروحي في الإسلام

ان من الطبيعي للغاية ان يكون للتصوف باعتبارها نشاطا روحيا دوره الخاص في استخدام الشعر ، خلقا او استدلالا ، ذلك لان التصوف في أنقى صورته يحلق بالانسان في عالم الحب الالهي ، ذلك العالم الذي يستثير ويلهم الشعور والوجدان ويتطلب التعبير في الصورة التي عهدها المجتمع ، ولعل أنسب صورة لهذا التعبير هو الشعر .

وفيما يتصل بالتصوف الاسلامي قد يكون من المفيد في هذا المقام تذكر ما روى عن جعفر الخلدي (راوية التصوف الاول الذي توفي ٣٤٨/٩٥٩) والذي كان معدوم النظر بالنسبة لكثرة حفظه وروايته للتراث الصوفي ، والذي روى عنه أنه كان يفخر بحفظه أكثر من مائة ديوان من دواوين الصوفية . غير أنه للأسف لم يبق منها الا القليل .

واتنا لنرى في هذا الشعر الصوفي تنوعا في الأسلوب وتلوينا في التصوير والموسيقى ، وثروة في الالفاظ والرموز التي شملت كل ما وقعت عليه عين الصوفي أو اختلج وجدانه أو طاف بخياله . لقد استمد من القرآن ومن سائر العلوم العربية والاسلامية كثيرا من المصطلحات والرموز ، بل استمد من العلوم الطبيعية كذلك .

على ان هناك من الأشعار الصوفية ما يتناول الحياة
الروحية فى صراحة تستند الى الأدلة الدينية الواضحة ،
حتى وان كان يعالج أدق الجوانب الروحية كالمحبة
والغناء وذلك مثل النص الأول الذى يتبع هذه الفقرة
مباشرة . وكذلك النص الثانى الذى يشهد بالتزام
لطريق الصوفى السليم بقواعد الكتاب والسنة .
وفىها نطالع :

فى المحبة والفناء

لما رايتك مشرقا فى ذاتى
بدلت من حالى ذميم صفاتى
وتوجهت أسرار فكرى سجدا
لجميل ما واجهت من لحظاتى
وتلوت من آيات حسنك سورة
سارت محاسنها لجمع شتاتى
لا أشتهى أن أشتهى مستنزاها
بل أنتهى من غفلة الشهوات
من كان يجهل ما أقول عذرتة
فالشمس تخفى فى دجى الظلمات

فى الحب الالهى

ركب المحب الى الحبيب سفينة
تجرى من الخطرات فى أمواج
فى سر سر السر سر أقلعت
فى ليج بحسر زاهر عجاج

يا حسنها تجرى به متفردا
بعسلومه فى جنح ليل داج
فالقلب مشكاة وفيه زجاجة
قد علقت بسلاسل المنهاج
متوقد بالنسور من زيتونة
تسعى سراجا فاق كل سراج



انظر الى ناقتى فى ساحة الوادى
شديدة بالسرى من تحت مباد
اذا اشتكت من كلال البين أوعدها
روح القدوم فتحيا عند ميعادى
لها بوجهك نور نستضىء به
وفى نوالك من أعقابها حادى



من كل فاتكة الألفاظ مائة
تخالها فوق عرش الدر بلقيسا
اذا تمشيت على حرج الزجاج ترى
شمسا على فلك فى حجر أدريسا
توراتها لوح ساقبها سنا وأنا
أتلو وأدرسها كأننى موسى

الحب الصوفى

وتتعدد أغراض الشعر الصوفى ولكن أبرز هذه الأغراض
جميعا هو « الحب » بأروع صورته وتقلب حالاته .

وقد نشأ الحب العذرى فى البادية فى القرن الاول الهجرى لظروف متعددة وسرت الحان هذا الحب ممثلة فى غزل الشعراء ، ذلك الغزل الذى صار مضرب الأمثال ، وتلقى من الاستحسان قدر ما عانى من الاستهجان ، وما لبث أن غزا الأمصار والمدن حيث انتقلت أخبار قيس وأمثاله من العذريين الذين يتسم غزلهم وتتميز عاطفتهم بالتسامى ، والتعلى بالمثالية . وأيد ذلك كله ما كان يكتنف ذلك من معان دينية لدى هؤلاء الذين أسفر الصراع بين عقيدتهم وعاطفتهم عن نصرة العقيدة والتضحية بلذة الحب وجنى ثماره .

ويحدثنا التاريخ ان الأمصار الاسلامية وبخاصة بغداد والبصرة والكوفة كانت تفص بحياة ثرية متنوعة الألوان متضاربة الأشكال شأنها فى ذلك شأن البلاد المفتوحة المطلقة لكل ما يفد من فكر أو حضارة أو بشر .

حقا لقد تنوعت الاتجاهات ، وتفاوتت وسائل العيش وأنماطه ، وسيطر على هذه المجتمعات مناهج متضاربة . تضم اللهو والاستمتاع فى جانب ، والجهد والدرس ، فى جانب آخر ، والعكوف على الزهد والعبادة فى جانب ثالث ، والمشاركة فى أوجه النشاط السياسى والاجتماعى ، الى انصراف الى الحياة الروحية الخالصة ، الى نزعات الاستهتار والالحاد . وبايجاز تجمعت النقائض والأضداد فى الحياة الاسلامية فى نهاية هذا القرن ، وتساوت الحيوية والنشاط بين مجالس العلم والذكر ومجالس اللهو والمجون ، وتوزعت الضحكات مع الأنات والابتهالات ، وعلت صيحات العبث كما علت آهات الوعاظ والزهاد ، وغذى كلا من هذه

المشاعر والعواطف وانماط السلوك تيار متدفق بالثقافات المختلفة التى نشط حركتها المترجمون والدارسون .

وأول صوفى نسمعه يشق عياب هذا الصخب فترهف له كل أذن ، ويخفق له دل قلب هو صوت رابعة العدوية فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) القيثاره الاسلاميه الحيه التى عزفت لأول مرة لحن الحب الالهى فى صورة الدعوة الخالصة الى التذرب الى الله عن طريق هذا الحب . ولا يتسع المقام هنا لعرض ردود الأفعال بالنسبة للتصريح بهذه العاطفه على نمط الغزل العذرى وان اختلف الطرفان ، كما ان المقام لا يتسع كذلك لدراسة العلاقة بين هذين النمطين من الحب : الحب العذرى الانسانى ، والحب الالهى أو حب انسان لله ، وان كنا نرى أنه من الضرورى ان نشير الى ان العلاقة بين الطرفين لم تكن مقطوعة تماما ، فكثيرا ما اتخذ الحب العذرى من العفة والتضحية سبيلا الى كسب رضا الله والظفر باكرام دينى كبير ، حتى اننا لنرى استناد بعض الداعين الى هذه الفكرة الى بعض الأحاديث النبوية التى تشير الى جزاء من أحب وعف .

وفوق ذلك فاننا نرى بعض الصوفية أنفسهم يشيرون الى المتصوف فى حبه لله قد لا يتيسر له أن يعبر عن شوقه وحبه على الكمال الا اذا كان قد عانى الحب الانسانى وتأججت به عاطفته ثم تسامى به الى حب الله . فقد ذكر أبو طالب المكى أن « بعض المريدين قال لأستاذه يا أستاذ : لقد طولعت بشيء من المحبة ، فقال يا بنى : هل ابتلاك بمحبوب سواه فأثرت عليه إياه فقال : لا ، فقال : فلا تطمع فى المحبة فانه لا يعطيها عبدا حتى يبلوه » .

لكننا فى هذا المقام يجب أن نضدر من الخلط بين ما يهدف اليه هذا النص وما يحاول بعض الدارسين أن يستنبطوه من ضرورة سبق الحب الانسانى على الحب الالهى بالنسبة للصوفى ، أو من أن الحب الصوفى ان هو الا حب انسانى تعثر أو تعسر ، وذلك لأن الوثائق التاريخية تكذب هذا الاستنباط ، فليس كل صوفى تحدث عن حب الله ، قد سبق الى التحدث أو الوقوع فى الحب الانسانى . وقد عرضنا لهذه النقطة فى دراسات أخرى قمنا بها .

لقد ثبت أن الصوفية كانوا فى مجالس وعظهم يضربون الأمثال ويوجهون الأنظار الى المحبين الذين سباهم جمال محبوبتهم من البشر ، وذلك ليستحثوا السالكين على الاجتهاد والبدل كما روى مثلاً عن الشبلى الذى كان يصيح فى مجلسه « يا قوم هذا مجنون بنى عامر كان اذا سئل عن ليلى يقول أنا ليلى ، فكان يغيب بليلى عن ليلى ويغيب عن كل معنى سوى ليلى ويشهد الأشياء كلها بليلى .

فكيف يدعى من يدعى محبته وهو صحيح مميز يرجع الى معلوماته وحظوظه فهيهات ، انى له ذلك . ولم يترهد فى ذرة منه ، ولا زالت عنه صفة من أوصافه .

ومن أمثلة ذلك أيضا ما روى أنه قيل لبعض الصوفية وكان قد بذل المجهود من ماله ونفسه حتى لم يبق منها بقية : ما كان سبب حالك فى هذه المحبة ؟ فقال : كلمة سمعتها من خلق لخلق عملت بى هذا البلاء . قيل : وما هى ؟ قال : سمعت محبوباً قد خلا بمحبوبه وهو يقول : أنا والله أحبك . . . أملكك ما أملك ثم أنفق عليك روحى حتى تهلك ، فقلت هذا خلق لخلق وعبد لعبد ، فكيف

يخلق لخصالق ، وعبد لمعبود ، فكان ذلك سببه
(قوت ٨١/٢) .

فلا غرابة اذن أن يستعير الصوفي الذي فاض وجده
وقصرت عبارته - اشعار أو أقوال المحبين العذريين لما
يجد فيها من ملاءمة ومناسبة لأفراغ ذات نفسه في مثل
هذه العبارات والأشعار .

وقد أولى التصوف عناية فائقة للوجدان واعتبره
طريقا للهداية اذا حسن أرشاده وقياده ، ولذلك كان
للقلب عندهم في الوصول الى الله كبير قيمة ، اذ يفوق
في ذلك العقل ، ولذا أخذوا أنفسهم بالرياضة والتهذيب
وصقل النفس أملا في السمو والتحليق ، لكنهم لم يهملوا
التفكير والتأمل ولذلك شمل شعرهم أهم الأفكار
والقضايا .

ان اتخاذ الوجدان والقلب الصافي سفينة الرحلة الى
الله ترك أثره الذي لا يجحد على الأدب عند الصوفية
وعلى الشعراء الذين أفرغوا عواطفهم ونيل مشاعرهم
وسامى أفكارهم التي أثرت معنى الجمال وأضافت اليه
ظلالا وارفة ورؤى جديدة .

لقد خلقوا بذلك في الأدب وسائل تعبير عن المعاني
الروحية والدقائق الوجدانية وعن الجمال المستبطن في
هذه المعاني ، والحس المكنون في هذه الدقائق .

وهذا بالذات ما جعل المعاني الغزلية في شعرهم
روعة وجدة وطرافة وسمو لا يبارى ، ولم يكن ليتم ذلك
لولا قدرتهم وعلو همتهم في تجاوز حدود المادة في النظر
الى الجمال ، وذلك مما عنى به المستشرقون كثيرا في
دراساتهم ونرى أن هذا الجانب حري بعنايتنا لتتعرف

حفيفة على ما اضافه الصوفية فى هذا النطاق التعبيرى الى جانب ما اضافوه فى المجالات الأخرى .

ولا جدال فى أننا نلقى فى الحب الصوفى اتساع معنى الحب وعمق معانيه وجوانبه الانسانية والروحية ، كما نجد غنى العاطفة وقوتها وامتلاءها بالأفكار الفلسفية . وقد نبهنا فى كثير من مؤلفاتنا الى أنها تتصل بمرحلة الشرح والتفسير أو التعبير للتجربة وليس فى مرحلة التجربة ذاتها . ولا جدال كذلك فى الأثر الذى تركه الأدب الإسلامى بعامة والأدب الصوفى بخاصة على الآداب العالمية ، هذا الأثر الذى ما نزال نجد صداه فى الآداب والحياة الأوروبية فى القرون الوسطى وفى النهضة .

ويعترف الباحثون بأن الصوفية قد توسعوا فى معانى اللغة وابتكروا معانى أخرى كثيرة ، وكان أدبهم بحق صورة نقية لمقائدهم ، ولهذا أصبحت الألفاظ لغوية كثيرة فى أدبهم ذات مدلول خاص قد لا ينتبه اليه الإنسان لأول وهلة ، بل أن من مدلولات هذه الألفاظ ما قد يختلف اختلافا بينا عما يفهم منها لغويا . وقد يشير كبار الصوفية الى الجمال الحسى ، وهذا يفرض على الدارس أن يكون بصيرا بمثلهم وأمثالهم ، وأن تكون لديه القدرة على النفاذ الى أغراضهم الروحية ومعانيهم المقصودة ، والا ضل فى دراسته ، وجار فى حكمه كما ضل وجار كثير من الدارسين للأدب الصوفى .

وإن من أسعد الفرص بالنسبة للدارس أن يتولى صوفى شرح شعر صوفى ، فإذا كان الشارح أو المفسر هو الشاعر نفسه اكتملت حقا السعادة ، لأن الدارس فى هذه الحالة سيجد ما يؤمنه عواقب الزلل فى الحكم

أو الخطأ في الرأي .

ان توضيح ذلك بصورة أتم يتحقق بعرض مثال لهذا اللون من الأدب الصوفي الذي تولى تفسيره المؤلف أو الشاعر نفسه وقد نختار هذا المثال من ترجمان الأشواق لابن عربي .

ان هذا الديوان ألفه ابن عربي تسجيلا لتجربة حب حقيقية اتخذت بدءا في جمال فتاة حجازية بنت شيخه أبي شجاع . وقد وصفها ابن عربي في مقدمة شرح الديوان فقال « انه كان لهذا الشيخ بنت تقيد النظر وتزين المحاضر ... علمها عملها ، عليها مسحة ملك بالفتح وهمة ملك بالكسر فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد . فكل اسم أذكره في هذا الجزء هي الإيحاء الى الواردات الإلهية ، والتنزلات الروحانية والمناسبات الروحانية ، والمناسبات العلوية جريا على طريقتنا المثلى . والله يعصم قارئ الديوان من سبق خاطره الى ما لا يليق بالنفسوس الآبية والهمم العلية ، المتعلقة بالأمور السماوية .

نموذج من ترجمان الأشواق مما شرحه الشاعر في ذخائر الأعلام

بأبي ثم بي غزال ربيب
يرتعى وسط أضلعي في امان
من بنات الملوك من دار فرس
من أجل البلاد من أصبهان
هي بنت العراق بنت امامي
وأنا ضدها سليل يمان

هل رأيتم يا سادتي أو سمعتم
أن ضدين قط يجتمعان ؟؟
لو ترانا برامة نتعاطى
أكثوسا للهوى بغير بنان
والهوى بيننا يسوق حديثا
طيبا مطربا بغير لسان
لرأيتم ما يذهب العقل فيه
يمن والعراق معتقان !!!

يشرح ابن عربى هذه الأبيات هكذا :

فى البيت الأول يقول : افدى هذا المحبوب
المتجلى الى أبى ونفسى ، يشير لما يطرا عليه لو
اتفق له حال الفناء ، فكنى عن هذا المحبوب بالفزال
لوجهين : الواحد لاشتقاقه من الفزل ، وهو التشبيب
والمحبة والنسيب ، والوجه الآخر الوحش الذى يآلف
القفر ، فكأنه يقول : هذا المعنى المطلوب لى مولده ومقامه
انما هو القفر الذى هو مقام التجريد ، وحال التنزیه
والتقديس أى اذا كان هذا حالى ومقامى ألفه هذا المعنى
كما يآلف الفزال القفر .

وربيب : مربى كأنه يريد أنه نتيجة عن مطلب الهمة .
— من بنات الملوك لزهادتها ، فالزهاد ملوك الأرض ،
فستر ما يريده من المعارف بذكر دارها وأصلها — من
بنات الملوك يعنى ان هذه المعرفة لها وجه بالتقييد ، فان
الملوك من باب الإضافة — من فرس : يقول : وان كانت
عربية من حيث البيان ، فهى فارسية عجمة ، من حيث
الأصل ، لأنه لا يمكن فى الأصل بيان عزته وتعلق العلم
به فذكر أصبهان لأنه بلدها من الأصالة ، فينسب من
الحكم اليها على قدر ما يعرف من خصائصها كل عارف .

٣ - العراق : أصل الشيء أى هذه المعرفة عن أصل شريف له التقدم بما ذكره من الامامة . وانا يمان من حيث الايمان والحكمة ورقة الاقئدة ونفس الرحمن . وهى محبوبة فلها الجفاء والبعد والفلظة والقهر ، وانا محب فيمنى النصرة والايمان والورقة استعطافا لرضا المحبوب .

ولما كانت هذه المعرفة المخصوصة تصطلم العبد عن شهوده - أى تمحوه - وتظهر فيه بقرب القهر والغلبة فتمحو رسومه وتذهب سائر علومه جازت نسبتها الى العراق أو الى غيرها من الأماكن .

٤ - الإشارة بالضدين الى حكاية الجنيد حين عطس رجل بحضرته فقال : الحمد لله فقال الجنيد : أتمها : رب العالمين . قال للرجل : ومن العالم حتى يذكر مع الله ؟ فقال الجنيد : الآن يا أخى فقل : له ، فان المحدث اذا قورن بالقديم لم يبق له أثر فاذا كان هو فلا أنت ، وان كنت أنت فلا هو : سبحان وجهه اذا كشفت عنها الحجب أدركت ما لا يدركه البصر .

٥ - أى لو ترانا فى مقام المحاورة نتعاطى اكثوس المحبة : من قوله : « يحبهم ويحبونه » . بغير بنان : تنزيه وتقديس ، وتنبيه على أن الأمر معنوى غيبى خارج عن الحس والخيال والصورة والمثال .

٦ - قوله طبيبا : ادراكا للطعم والشم ، يشير الى مقام الأرواح والأذواق فأخبر انه يورث طربا ، وقوله : بغير لسان : تنزيه كالبيت الاول . حديثا : إشارة الى قوله تعالى « ما يأتيهم من ذكر ربهم محدث ... » .

٧ - لو رأيتم هذه الأحوال التى نحن فيها لرأيتم مقاما

وراء طور العقل ، وهو اتحاد صفة القهر لصفة اللطف
اشارة الى ما قال أبو سعيد الخراز وقد قيل له : بم
عرفت الله ؟ فقال بجمعه بين الضدين وهو الأول والآخر
والظاهر والباطن من وجه واحد (ترجمان / ٨٠-٨٧) .

ولا يفوتنا في نهاية حديثنا عن الشعر الصوفي ان ننبه
الى حقيقة قد تجاوزت أنظار كثير من النقاد والباحثين
الذين عنوا بحركة التجديد الأدبي في العصر الحديث
وبخاصة لدى مدرسة الديوان التي منها العقاد والمازني .

فلقد نسب النقاد الى المرحوم الأستاذ العقاد بالذات
دعوته التجديدية التي طالبت بالألا يقتصر الشعر على
الفناء أو التغنى بالعسائفة والوجدان والمشاعر
والأحاسيس ، وأنه يجب أن يمتلىء بالأفكار أو يطبع
بطابع الذهنية في حدودها المعقولة . فلا يعنى مثلاً
بالأشياء التافهة ولا يفعم بمجرد حدة وفوران العاطفة ،
وانما يعالج من القضايا الفكرية الهامة التي تتصل بالكون
وبالإنسان .

وهذا القول يغفل الدور الفعال الذي قام به الشعر
الصوفي في هذا الصدد على وجه الخصوص . لقد
امتلا هذا الشعر بروائع الأفكار وأسمى المبادئ وأوسع
الآفاق في ميدان الحقيقة ، وذلك ما أكسب معظم شعرهم
طابع الوحدة والاتساق وطابع الانسانية في أوسع
صورها .

لقد آن للدارسين ان يعنوا بهذا الجانب - جانب
تأثير الأدب الصوفي على حركة التجديد هذه وعلى
شعراء المهجر - وتتضح أهمية هذا الجانب اذا علمنا
ان هناك من الشعراء من اتجه اتجاهها صوفياً على الرغم
من الأدوار السياسية الرائدة التي قاموا بها . وقد كان

لهذه النزعة اثرها فى شعرهم الذى تأسى خطا الشعر الصوفى . والذى كانت له صلاته بحركات التجديد فى كل من مصر والعالم العربى وأدباء المهجر فى أمريكا .

ولعل فى دراسة شعر الأمير عبد القادر الجزائرى ومصادر تأثيره ما يكشف الكثير عن حقيقة ما ينسب الى العصر الحديث من حركات تجديدية وأفكار يدعى انها جديدة ، وقد تكون فى الواقع أصداء لآثار قديمة .

وقد يزعم البعض أن حركات التجديد الحديث انما انبعثت من ظروف حاضرة معظمها قد ينسب الى الآداب الأوروبية ، ولكن هؤلاء ينسون أن التراث الإسلامى ، انتقل الى أوروبا فى القرون الوسطى . وشاعت بلا شك آثاره وتخللت عناصره أركان هذه الآداب حتى ضللتنا سيرتها عبر القرون . وأخطأنا أصولها وعناصرها فى هذه الآداب . والدرس الوثيد الهادى هو وحده الكفيل بالكشف عن هذه العناصر والقضاء الضوء على هذه الأصول لا لأشباع رغبة فى التعصب والاستعلاء ، بل للكشف عن حقيقة الدور الحضارى للآداب بين الأمم من ناحية ، ولانصاف من أخطأتهم عيون الانصاف .

وانا لمعرجون الآن على بعض شعراء الصوفية .

أبو بكر الشبلي

سمى بأسماء كثيرة ويشترك معه كثيرون في اللقب والكنية ولذا يجب الحذر والتنبيه عند مقابلة أى نص منسوب إليه ليتأكد ان المعنى هو صاحبنا الذى سنخصصه فى هذا العرض بالعناية والدراسة .

والمشهور أنه دلف بن حيدر ، أو جعفر بن يونس على تنوع واختلاف فى حقيقة وترتيب هذه الأسماء ، ويقال كذلك انه تركى الأصل من بلدة شسبلية التى نسب إليها وكانت من أعمال أشر وسنة - وقد نسب إليها أيضا وقيل ، أبو بكر الأثروسنى - وكانت أثروسنة اقليما تابعا لخراسان وتقع على خمس مراحل شرقى سمرقند . وان كنا نميل الى كونه مصرية .

ويذكر الأخ الفاضل الدكتور كامل الشيبى أنه رأى قبر الشبلى فى مقبرة أبى حنيفة فى الأعظمية وأنه وجد شاهدا منتزعا من القبر بعد تجديده سنة ١٩٦٢ وعليه عبارة « هذا مرقد قطب العارفين السيد جعفر بن يونس الشبلى قدس الله روحه توفى فى ذى الحجة سنة ٣٣٤ .

ومن الطريف ما ينقله السمعانى ت ١١٤٨/٥٤٢ عن بندار ابن الحسين الشيرازى ت ١٦٤/٣٥٣ وهو من

أصدقاء الشبلى أنه سمع الشبلى يقول « نوديت فى
سرى يوما : شب لى أى احترق فى فسميت بذلك .

ومهما يكن من أمر فإن أبا بكر الشبلى قد تقلبت به
الحياة وقيل انه كان حاجبا للموفق وظل كذلك الى
أن أقعد الموفق ، وعندئذ تاب وانصرف الى التصوف
— والظاهر ان لموت الموفق ولأحكام المصادرة التى نالت
أباه وكثيرين غيره فى هذه الآونة أثر فى ذلك وقد مات
الموفق ٢٧٨ هـ / ٨٩١ م .

واننا لمقتنعون برأى الشيخ عبد الله الأنصارى الهروى
المتوفى ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ / ٩ الذى أكد ان الشبلى كان
مصريا . فورد بغداد من مصر ، وقد يؤيد ذلك ان
الشبلى كان مالكي المذهب — ومعلوم انه قد قل اتباع
مالك فى العراق لمخاصمة هذا الامام للدولة العباسية ،
وتبنى الدولة الأموية فى الأندلس لمذهبه ، كما يؤيده
ما سبقت الإشارة اليه من أخبار خاله .

دخول الشبلى طريق التصوف

تسجل روايات كثيرة وأقاصيص متنوعة حول الظروف
والملايسات التى حملت الشبلى على تغيير نظم حياته فى
بلاط الخلفاء . ومن أظهر هذه الحكايات ما رواه العطار
من أن الشبلى لما قصد بغداد أيام أمارته على دماوند
صحبه أمير الرى وجماعة من الموظفين لحضور مراسم
الباس أميرهم خلعة منصبه ، وبعد تمام المراسم وتفرق
الحضور خرج الأمير ومن معه الى حال سبيلهم وعليه
الخلعة . وفى الطريق ضابقتة عطسة قتلقاها بكم الخلعة
دون أن يدري أن ذلك خروج على التقاليد التى تفرض

احترام الخلعة ، ونما الخبر الى الخليفة الذى استدعى
الأمير وأهانته وصفعه على قفاه وانتزعت منه الخلعة
وسلبت منه الامارة .

ويقول العطار ان الشبلى تأثر غاية التأثير من هذا
الحادث ونتائج وأخذته ان فكرة فقال لنفسه ، اذا كان
من استعمل خلعة مخلوق منديلا مستحقا للعزل محكوما
عليه بردها ، فما يصنع بمن فعل ذلك بخلعة رب العالمين ؟
ويستأنف العطار : وقصد الشبلى الى مجلس
الخليفة فسئل ما خطبه ؟ فقال الشبلى « أيها الخليفة
انك مخلوق ولا ترضى أن يساء الأدب مع خلعتك ،
وتقديرك لها معلوم ، وقد خلع على الله خلعة من محبته
ومعرفته . ومن المحال أن يرضى باستعمالها منديلا فى
خدمة المخلوقين .

ونعتقد أن الشبلى قد تأثر كثيرا بوعظ « خير النساج
الذى كان يتخلل القلوب ، وينفذ الى أعماقها فى سر
وسهولة وكثيرا ما قال النساج « لا نسب أشرف من
نسب من خلقه الله تعالى بيده ، (يعنى آدم) فلم يعصمه ،
ولا علم أشرف من علم من علمه الله الأسماء كلها ، فلم
ينفعه فى وقت جريان القدر والقضاء عليه ، ولا عبادة
أتم من عبادة ابليس ، لم ينجه ذلك من المذون عليه » .

وقد نصح خير النساج الشبلى بأن يذهب الى الجنيد
أمام التصوف فى عصره ببغداد بعد أن قطع الشبلى
علائقه كما نصحه أستاذه خير النساج ورد جميع المظالم
لدليل أنه عاد الى قومه وسألهم ان يجعلوه فى حل .

ويبدو أن شهرة الشبلى قد سبقت الى الجنيد فاراد
ن يقتلع من نفسه كل آثار الماضى على الحقيقة ، وأن

يمنحناه امتحانا فاسيا يكشف عن مدى صدقه واستعداده لخوض طريق التصوف والالتزام بأدابه .
وتختلف الروايات حول ما طلبه منه الجنيد ولكنها تتفق على أنها ممارسات تكسر النفس وتهدم غرورها وتجعلها ترى ذاتها أقل واحقر الأنفس ؛ حتى أنه ليروى أنه رأى مرة صفعان الأمير « وهو الذي يصفع على قفاه ويده بالكف أو بالحداء للعبث به والضحك منه » فجرى الشبلى إليه وقبل فخذه ودهش الرجل لموقف الشبلى منه مع مهاتته وحقارته ، ولكن الشبلى قال له « قد عرفتك : أنك تأكل الدنيا بما تساويه الدنيا ، اركب فانت خير ممن يأكل الدنيا بالدين » !!!

وقد جمع الشبلى الى التصوف بعد طول المجاهدة والمكافحة - جمع اليه الفقه ، وبرز حتى قال فيه الجنيد لكل قوم تاج ، وتاج هؤلاء القوم الشبلى . وكان الجنيد يقول لتلامذته « لا تنظروا الى أبى بكر الشبلى بالعين التى ينظر بعضكم الى بعض ، فانه عين من عيون الله » .

موقفه من الفقه والحديث

بقول الشبلى : كتبت الحديث والفقه ثلاثين سنة حتى أسفر الصبح ، فجئت الى كل من كتبت عنه فقلت أريد فقه الله فما كلمنى أحد !!

ويشرح أبو نصر السراج هذه العبارة فيقول « ومعنى قوله أسفر الصبح » يعنى به حتى بدت أنوار الحقيقة ما دعت اليه حقيقة الفقه والعلم والمعرفة » والمقصود بفقه الله التفقه فى علم الأحوال التى بين العبد وربّه فى

كل لحظة وطرفة عين . ولما سئل الشبلى عن الفتوى في الفقه قال : خاطر يحرك سري أحب الى من سبعين قضية قضاها شريح » .

فكرة التوحيد بين التصوف وغيره من العلوم الاسلامية

يقف الصوفية في مواجهة نمط التوحيد الذي قدمه المعتزلة الذين كانوا في مطلع القرن الرابع الهجرى - في أعلى مستوياتهم بالاصطلاح الكلامي هذا النمط المقيد بالاصطلاح الكلامي أو ما يسمى بالفلسفة الأولى في عرف فلاسفة الاسلام .

ان الصوفية لم يكونوا يريدون بالتوحيد عبارة تنطق أو فكرة تناقش أو بحثا يكتب ، وانما صبروه نفسا يصعد ، وقلبا ينبض وحياة تحرك الجسد الانساني فسموا آنذاك بأرباب التوحيد . أى أصحاب التوحيد الحقيقي .

ويبدو أنه لاشتهار الصوفية بهذا الاتجاه ذكر القشيري نقلا عن الاسفرايينى ان « الناس كلهم في التوحيد عيال على الصوفية » .

ومما لا شك فيه ان حياة الشبلى كلها لم تكن الا نشيدا متواصلا من أناشيد التوحيد حتى لقب مع زملاء له من أرباب التوحيد .

فالزهد عنده مثلا « تحويل القلب من الأشياء الى رب الأشياء » ومن نصائحه لأحد مريديه « اضرب بالدنيا وجه عاشقيها ، وبالأخرى وجه طالبيها ، وسلم نفسك وقد وصلت . فإذا قلت : الله فهو الله ، وإذا سكنت فهو الله وهذا هو المقام العظيم » .

وظل التغنى بالتوحيد اللحن المميز للشبلى الذى عبر
عن عشق دائم وانقياد مطلق وتوكل غير محدود فى مثل
شعره :

قد تخللت مسلك الروح منى
ولذا سسمى الخليل خليلا
فاذا ما نطقت كنت حديثى
واذا ما سسكت كنت غليلا
وقوله :

لست من جملة المحبين ان لم
اجعل القلب بيته والمقام
وطوافى اخاله السسر فيه
وهو ركنى اذا اردت استلاما

طبيعة شعر الشبلى

من المسلم به لدى مؤرخى ودارسى التراث الصوفى
انه كانت هناك ثروة شعرية صوفية هائلة ، ولكن معظمها
قد ضاع فيما ضاع من تراث الأمة الإسلامية على وجه
العموم .

وبالرغم من ذلك فانه لحسن الحظ قد احتفظت كتب
التصوف ببعض النصوص التى وان لم تبرز ثراء هذا
التراث من حيث الكم الا انها تبرز عمقه وغناه من حيث
الكيف والمفهوم .

ويبدو أن الشبلى كان شاعرا مقلا ، وان كان شعره
بعد من الناحية الفنية صادرا عن صدق تجربة وصراحة
انفعال ، فليس فيه من الفضول والتصنع ما فى كثير من
الأشعار التى سرت على منهج « أعذب الشعر أكذبه » .

لقد كانت نظراته تطابق رأى حسان بن ثابت رضى الله عنه فى قوله :

وان اشعر بيت انت قائله
بيت يقال اذا انشدته صدقا
وانما الشعر لب المرء يعرضه
على المجالس ان كيسا وان حمقا

ويمكن ان يقال باطمئنان ان الشعور الذى استغرق وجدان الشبلى وهيمن على كيانه وأعماقه هو الامتلاء بوحداية الله وعموم سلطانه وانبثاق صفاته وآثاره التى تظل طوارق القلوب مرهفة غاية فى الشفافية والرقّة .

لقد سمع من ينشد قول زهير بن أبى سلمى :
وعينان قال الله كونا ، فكانتا
فعولان بالألّباب ما تفعل الخمر

فاستطار وجدّه وطربه لا وعاه من المعنى الروحى
الزمنى بدليل تفسيره بقوله « لست أعنى العيون النجل ،
ولكنى أعنى عيون القلوب ذوات الصدور ، فطوبى لمن
كان له عين فى قلبه وأذن واعية والفاظ مرضية .

وقد أدرك الشبلى قصور لغة الانسان عن وصف الحق
فقال : كيف يمكننى أن أصف الحق ومخلوق يقول فى
شكله مثل :

((الحب الالهى فى شعر الشبلى))

ان نعمة الحب الالهى التى سرت فى اشعار الشبلى
نعتبر بحق من أجل ما انبثقت عنه قريحته ، وما قاض به

وجدانه . ومن الملاحظات التي سجلها النقاد عن الشبلي انه كان يخطر له الخاطر فيقوله نثرا ثم ينظمه ويردده .

وقد جرت محاوراة بين الشبلي وصديق له سألته عن قول بعضهم « لا تفرنكم هذه القبور وهمودها » وكان الصديق يفهم منها أنها قبور الأموات . غير أن الشبلي نبهه الى أنها الناس « كل واحد منكم مدفون : فالمعرض عن الله داع بالويل والثبور وللمقبل على الله الفرح والسرور ، وانتهى الحوار بهذه الآيات الجميلة الرائعة :

أقل ما بى فيك وهو كثير
وأزجر دمعى فيك وهو غزير
وعندى دموع لو بكيت ببعضها
لفاضت بحور بعدهن بحور
قبور الورى تحت التراب وللهى
رجال لهم تحت الثياب قبور
سأبكى بأجفان عليك قريحة
وأرنو بأحساظ اليك تشير

الجوانب الفنية في هذه الأبيات :

التقابل : أقل ، كثير ، القبور التي تحت التراب ، القبور التي تحت الثياب . نظم وصور شعيرية ووجدانية .

ومن هذه المقابلات التي اشتهر بها الشبلي قوله :

عبرات خططن فى الخسد سطرأ
قد قراها من ليس يحسن يقرأ
ان موت المحب من ألم الشـ
ق وخوف الفسراق يورث عذرا

صابر الصبر فاستفاث به الصبر
فصاح المحب بالصبر صبرا
ويقول الشبلى :

ان المحبين أحياء وان دفنوا
فى التراب أو غرقوا فى الماء أو حرقوا
أو قتلوا بسيوف وسط معركة
أو حتف أنف وان أضلناهم الفرق
لو يسمعون منادى الحب صاح بهم
يوما للبهاء من بالحب يحترق

وقد روى ان الشبلى دخل على السرى السقطى
وكانت معه زوجته فهمت ان تحتجب ، ولكن السرى حين
راى الشبلى فى غيبته ووجده يردد :

هود ونى الوصال والوصل عذب
ورمونى بالصد والصد صعب
زعموا حين عاتبوا ان ذنبى
فـرط حبى لهم ، وما ذاك ذنب
لا وحسن الخضوع عند التلاقى
ما جـسـزا من يحب الا يحب

. - تتجلى رقة الشاعر وعذوبته فى هذه الأبيات ،
كما يبدو نجاحه فى إبراز قرب المحبوب من ذاته حتى
انه يشكل سرها الجوهري ، ولها الأصيل .

- بالرغم مما قد يستشعر من تكلف فى البيت الثانى
(المصراع الأول) حيث يجعل لجملة الكل كلا هو أحب
من السائر ومن البعض . بالرغم من ذلك فالفكرة مصوغه
بذكاء ومهارة منطقية .

- اذا قرىء هذا البيت - تراك - على حذف همزة

الاستفهام ، وفهم المعنى على الاستبعاد أو الاستبطاء امكن ان يفهم أن الشاعر شبه يأس من الوصل والقرب ، مع ما به من صباية ولوعة . وقد أجاد الشاعر رسم صورة القلق الذى ينتاب المحب . فما أفرغ القلب الذى يعلق بمخلبي طائر لا يكف عن الطيران والتحليق . وفى الصورة اشارة الى رفعة شأن المحبوب وقوة سلطانه وتحكمه .

— فى الايات الثلاثة الأخيرة براعة فائقة فى انتقاء الالفاظ والملازمة بين جرسها ومعناها ، فالمحب يسرى وأسراره هى الأخرى تسرى ولكنه لا يدري . والتشبيه فى البيت السادس رائع ودقيق فقياس سرعة أنوهم من ادق الأقيسة وأخفاها وأكثرها دلالة على السرعة .

— البيت الأخير قمة من حيث تصوير الحالة النفسية والفكرية فى الصوفى ، فمن المعروف ان مواجيد الصوفى طاغية على الكتاب والسنة ، كما نبه الى ذلك اعلام تشيد على الكتاب والسنة ، كما نبه الى ذلك اعلام التصوف الناضجون . وهنا يشير الشاعر الى ما يقبه من أخطار هذه اللجج ، وما هى الا اللطائف الالهية التى تبدو بوارق لامعة ترشد ربان السفينة الى شاطئ الأمان والسلام .

وللصوفية فهم خاص للفقر والصبر ، فليس المفهوم عندهم بالفقر الحاجة وخلو اليد مع التطلع كما قديتبادر، وانما الاحساس الفعلى بالانتماء والاحتياج التى تربط الذات الانسانية بمصدر غناها وكفايتها تطبيقا لقوله تعالى « يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنى الحميد » فليس نلفقر فى هذا المقام تعلق بالمال أو الجاه ولا يتناقض مع الاقتناء والامتلاك ولذلك تفصيل يضيق عنه المقام .

ومما لا جدال فيه ان الصبر فضيلة بذاته ، ولكنه في التصوف الناضج لا يكون فضيلة اذا اقترن بالجمال ، ولم يقتصر على مجرد التحمل ، وهذا عند التدقيق فهم سديد للروح الاسلامية المستفادة من كثير من النصوص القرآنية والنبوية ، فالرسول صلى الله عليه وسلم مثلا مأمور في القرآن بأن، يصبر صبيرا جميلا وهكذا .

نموذج آخر للشبلى

ذكرتك لا انى نسيتك لمحسنة
وأيسر ما فى الذكر ذكر لسانى
وكدت بلا وجد أموت من الهوى
وهام على القلب بالخفقان
فلما ارانى الوجد أنك حاضرى
شهدتك موجودا بكل مكان
فخاطبت موجودا بغير تكلم
ولاحظت معلوما بغير عيان
لقد اخذ هذا المعنى كثير من الشعراء وتفننوا فى ابرازه فى صور شتى ومن ذلك قول بعضهم :
عجبت لمن يقول : ذكرت ربى
وهل أنسى فاذا ذكر ما نسيته
شربت الحب كأسا بعد كأس
فمما نفذ الشراب وما رويت
حتى اننا لنجد نفس هذا المعنى فى كثير من اغانينا العامية وهو معنى جميل .

— يستخدم الشاعر كلمة « وجد » وما اشتق منها فى معان عديدة تشهد بسعة الأفق والبصر باللغة وموافاتها

للحالات الروحية الدقيقة ، وهذه الكلمة تتردد على أية حال بين الوجدان فتكون مشيرة الى الوجدان والجيشان النفسى وبين ان تشير الى الوجود بعد العدم او الفقد . ومن الطريف ان تستعمل كلمة « الوجود » على انها جمع وجد ثم يراد بها في نفس السياق معنى التحقق بعد الفقد أو العدم ثم يقابل بينهما أخيراً وبين أشهود حتى يمكن أن يقال للمحبوب وجدتك مشهوراً ، وشهدتك موجوداً . كما يمكن ان يستعمل الفعل بمعنى صادق ، وعثر على ، وقد تكسر الجيم ويضاف حرف الجر على فتؤدى معنى حقد أو اغتاظ الخ . مما يشهد براءة المادة الممثلة لأصل هذه الكلمة .

وللصوفية اصطلاح « الوجد » والمواجيد ، وقد يضيفونها الى القلب فيقولون مواجيد القلوب ، ومواريث القلوب ويريدون الالهامات التى تتوارد على خواطرهم وقلوبهم .

ابن الفارض

٥٧٦ - ٦٣٢ هـ

هو أبو حفص عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي يعرف بابن الفارض وينعت شرف الدين ، ويلقب بسلطان العاشقين . ويجمع المؤرخون على أن والده كان يثبت الفروض للنساء على الرجال بين أيدي الحكام ، ثم ولي نيابة الحكم فغلب عليه التلقيب بالفارض ، ونسب اليه ابنه فقيل : ابن الفارض .

ويعد ابن الفارض بحق شاعر التصوف الاسلامي دون منازع لأنه الشاعر المسم العربي الذي كرس حياته ووهب روحه للافاضة في هذا اللون من الشعر ، شعر الحب والصبابة حتى لقب عن جدارة « سلطان العاشقين » .

وقد عاش ابن الفارض فيما بين نهاية القرن السادس الهجري وبداية القرن السابع وهي الفترة التي انتقلت فيها مصر من حكم الفاطميين الى حكم الايوبيين . وقد شهدت الفترة آثار الحروب الصليبية وفي هذه الفترة التي عاشها ابن الفارض أدرك عددا كبيرا من الصوفية والعلماء والشعراء .

لقد وصل ابن الفارض الى الحياة بعد قرون هجرية خمسة ألقت بحصيلتها لديه ومهدت له السبيل الى تشكيل حياته وصنوع مذهبه وتصوير منهجه في الحب

والوحدة بهذه الصورة الناضجة التى قلما سما إليها
تراث ادبى خارج الاسلام .

آثار ابن الفارض

لم تعرف لابن الفارض من آثار أو مؤلفات إلا ديوانه
الذى يمثل حقيقة وحدة متكاملة لا تتبدد ولا تتجزأ ،
ولكن أعذب وأطول ما أنشد هو قصيدته التائية التى
اتخذت أسماء كثيرة .

وهذه القصيدة الطويلة التى تشهد بطول نفس
الشاعر وتفرده فى هذا المجال تعبر عن الحب الالهى فى
أسمى صورته ، كما يعبر عنه انسان بلغة الانسان . ومع
حرص الصوفية جميعا على وجه العموم ، وحرص ابن
الفارض على وجه الخصوص على تأكيد ان اللغة البشرية
لا يمكن أن تفى بالتعبير عما يتعلق بالحب الالهى — تقول
مع حرصهم على ذلك — فانهم لن ينقطعوا عن استعمال
اللغة ووسائل التعبير الفنية فى الافصح عن مواجدهم
ومشاعرهم ، ولم ينفكوا يرسلون الزفرات والآهات
ويشدون بالألحان العذبة التى تهز القلوب وتثير المشاعر
وتنقل صادق الاحساس .

وبالنسبة لقصور اللغة عن الوفاء بحق الله جل جلاله
والتعبير الحقيقى عن محبته ، لم يملك الصوفية الا
اصطناع نفس اللغة والتصوير اللذين ستعلمان فى ميدان
الحب الانسانى ، سواء أكان حسيا أو عذريا .

وقد يختلط الأمر علينا أحيانا فلا تكاد نميز بين لغة
هؤلاء ولغة الفترلين من الشعراء ، وقد يعزى الى ذلك
ما يقع فيه بعض الدارسين من سوء فهم الشعر الصوفى

ونفسيره تفسيراً يبعد عن الوجهة التي وضع لها .

وقد نلاحظ أن بعض من تعرضوا لشرح ديوان ابن الفارض أعرضوا عن شرح تأنيته الكبرى لأدراكهم عدم كفاءتهم - أو عدم تلاؤم مزاجهم وتذوقهم لهذه التائية كما يذكر البوريني مثلاً في تبرير عدم شرح هذه التائية « أوضحت في عدم شرحها عذراً لكونها في بيان الدقائق الصوفية وفي إيضاح الرقائق المعنوية ، وكذلك أعرض العلني ، والواقع أن هذه التائية قد صيغت صياغة فنية مركبة ، وغلفت بأغلفة بعضها رقيق شفاف ، وبعضها غليظ كثيف يحتاج في استكناه ما وراءه إلى بصر حديد وغور بعيد ، ودربة روحية ، وبصيرة مواتية وثناء لغوي عريض ، وخبرة بالرموز والإشارات ، والملم بالدرقائق والحقائق .

أن اكتناز أبيات هذه القصيدة بهذه الرموز المكثفة المتنوعة من نفسية وموضوعية ولفظية أو أسلوبية أفقد الكثيرين ممن تصدوا لشرحها إدراك معانيها الحقيقية لكثافة الحجب التي تحول بينهم وبين ما يشتهون .

وها هو الحافظ ابن حجر يشرح أبياتاً من هذه القصيدة ويقدمها إلى الشيخ مدين - أحد عظماء الصوفية في وقته - وهو أستاذ ابن عربي - ويطلب من الشيخ أن يجيزه فيها ، ولكن الشيخ مدين يكتفي بأن يكتب له على ظاهرها . ما أحسن ما قال بعضهم :

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب
فتنبه الحافظ للأمر وعلم أنه لم يستطع الوصول إلى
الأغوار التي قصدتها ابن الفارض .

ونختار من هذه التائية بعض النماذج التي نرجو أن

تكشف عن أهم الخصائص الفنية لشعر ابن الفارض
بخاصة أو خصائص الشعر الصوفي الإسلامي في اللغة
العربية بعامية ، مؤكدين مرة أخرى ان الاتجاه الصوفي
في الحب وسع آفاق هذه العاطفة ، وجعل مجال
التعبير والتصوير والتفكير رحبا فسيحا مطلقا يسع
الانسان بما هو انسان ولا يضيق عن المضمون الانساني
في أعلى ذراه ، وفي أمثل رؤاه .

فالبيت الرابع والثلاثون يعرض في مهارة التناقض
الذاتي المستكن في عاطفة الحب ذاتها فالحيرة قد
أعقبت اختيار المحبة ، لكن ما أسوأ الحيرة اذا لم تكن
في محبة هذا المحبوب ، ولا يخفى جمال الجمع بين
احترت واخترت .

من الأبيات ٣٥ وما بعدها يكشف الشاعر على سنن
كثير من الشعراء عن موقف المحبوب وهو هنا السميع
البصير الذي « يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور »
وقد جرت عادة الشعراء أن يجعلوا محبوبهم شاكا في
حبهم . فيقدمون له الأدلة المقنعة كما فعل أبو فراس
وغيره والشاعر هنا يفوض في أعماق النفس الانسانية
ليستخرج دفائنها ونوازعها الخفية التي ترتبط بأنانياتها،
وتتوقع حول ذاتها .

وما أجمل ما أفصح عنه الشاعر على لسان محبوبه
عن كشف الخل في عاطفة الحب بقوله كيف تفوز
بحبي وهو أكرم صفة وأجمل سجية تمنح ، كيف تفوز
بذلك عن طريق دعوى أو ادعاء مع انها سوء صفة
وباختصار كيف ينال ما سما بما سفل ؟ ولم يقتصر
الشاعر على سرد العيوب التي تكتنف المحب كما يراها
المحبوب ، بل انتقل الى ما ينبغي أن يعمل به المحب وأن

يتخلق به حتى يكون أهلا للظفر برضا المحبوب . ويلخص
لب هذا السلوك في اسقاط الجاه ، لأنه لا يليق بالمحب
ان يدخل بجاهه - حيث يرى نفسه - على محبوه ان
تسيطر عليه صورة المحبوب .

وتأمل البيت ٤٧ حيث يصور الشاعر ان المحبوب
لا ينكر غرام المحب ولا صبايته ، لكنه يرى ان هذا الغرام
وهذا الحب انما هو مصروف الى النفس او الذات
الخاصة بالمحب او ما بقى له منها ، والمفروض ان جلال
وكمال وجمال المحبوب يفرض فنساء حظوظ النفس
وتلاشيها في ضوء هذه المحبة ولذلك قال المحبوب .

فلم تهونى ما لم تكن فى فانيـا
ولم تفن ما لم تجتلى فيك صورتي

وتأمل اقتباسات القرآن الكثيرة كما في البيت ٤١ ،
٤٤ ، ٥٥ والمقصود بخفضة الباء الكسرة والمراد التذلل
والتواضع الذى يورث الرفعـة وعلو المنزلة عند
المحبوب . وللصوفية تعليقات ضافية على الباء باعتبارها
رمزا للوجود الظاهر المتعين ، واذا انخفض الانسان في
حضرة الجلال وبذلك تلاشى هذا الوجود الظاهر ولم
يبق الا المشهد الالهى يملأ كيان الصوفى .

وهنا يشرح ابن الفارض على لسان المحبوب الطريق
الى الاصل الصحيح وهو الاستقامة فى هذا الطريق وهو
ظاهر بالنسبة الى من كان فى أصل فطرته مهتديا الى
مراتب القرب التى تبدأ بالاسلام وتنتهى بالاحسان . وهذا
الطريق مبنى على مخالفة النفس فما دام فى المحب بقية
من هوى النفس لم تخلص الى الغاية .

ينتهى الشاعر من عرض حكم المحبوب وتكذيبه دعوى
المحب والاشارة الى شرائط ومقدمات وآفاق المحبة ،

وهذه أمور لا تعرف الا من المحبوب ذاته . ثم ينتقل الى الاعتذار الى محبوب ويدفع تهمة الكذب في البيت ٥٠ ، ويتدرج الى عرض ما يطرأ عليه من تلوين وتمكين في مسار حبه ليبرهن على صدقه واخلاصه وتفانيه ويبلغ القمصة في وصف حالة في الحب بين الاقدام والأحجام اذ يقول :

ففى كل عضو فى اقسام رغبة
ومن هيبة الاعظام احجام زهبة
ومطلع القصيدة :

سفتنى حميما الحب راحة مقلتى
وكأسى محييا من عن الحس جلب
فأوهمت صحبى ان شرب شرابهم
به سر سرى فى انتشائى بنظرتى
وبالحدق استغنيت عن قدحى ومن
شمائلها لا من شمول نشوتى
قفى حان سكرى حان شكرى لفتية
بهم تم لى كتمى الهوى مع شهرتى

بعض التعليقات

الوجد والفقد ، والحضور والغيبة من المصطلحات المقابلة التى تعبر عن الحالات النفسية التى تعترى الصوفى فى رحلته الروحية .

فى البيت الثامن والتاسع يشار الى حقيقة تاريخية تتعلق بطلب سيدنا موسى عليه السلام من الله ان يمن عليه برؤيته ، وفى البيت التاسع يشير الى انه يسعد حتى بمجرد الاجابة برفض الرؤية لأن فى الاستماع للذة

لا تجارى . وفى هذا البيت مبالغة فى الاختصار حيث
اقتصر على حرف النفى « لن » اعتمادا على شهرة
الموقف .

والبيت العاشر والحادى عشر استرسال فى نفس
الجو التاريخى مع نقلة سريعة الى الحاضر للمقابلة
والمقارنة والوصول الى ضخامة وعظم ما ألم بالشاعر .
ولا يخفى ما فى الأبيات من جناس وتورية وطباق
وغيرها من المحسنات البديعية التى تكثر أحيانا وتعتدل
أحيانا فتنال نصيبها من الحسن والجمال بمقدار ما يمليه
الموقف ومما توحيه العاطفة ولاحظ ما بين الكلمات :
سكرى وشكرى ، الشمائل والشمول ، سر سرى ، خلوة
وجلوة ، ماحى ومثبتى ، فاقه وافاقة ، نمت بتخفيفها ،
نوح ونوح ، وهمت (بالكسر) وهمت بالفتح ، وتأمل
البراعة والجمال فى انتقاء هؤلاء الأنبياء الأربعة وحول
كل نبي شهرة خاصة لموقف فريد ، وكيف استطاع
الشاعر أن يربط بين حاله وبين هذا الموقف الفريد لكل
نبي ، واعد تأمل البيت الرابع عشر وما حوى من أوجه
الحسن .

ويؤكد ابن الفارض فى البيتين الثالث والعشرين
والرابع والعشرين أصالة حبه وثباته وتمكنه من نفسه
تمكن العقيدة والدين ، وهو يماثل فى هذا ابن عربى
الذى قال :

أدين بدين الحب انى توجهت

ركائبه فالحب دينى وايمانى

كما نجد فى القصيدة نفس فكرة ابن عربى فى وحدة
الأديان ، وفى تلاقيها على الحق من الوجهة التى تنظر
إلى القدر ، ويوضح ابن الفارض هذه النقطة بصورة
أفضل من ابن عربى حيث يذكر أن الخلق لم يخلق عبثا .

وان ساءت بعض افعالهم فما ذلك الا لنتعامل الصفات
الالهية مع الخلق على اختلاف مللهم ونحلهم واتجاهاتهم .

ويستند ابن الفارض في تأكيده اصالة هذا الحب
والمعرفة بالله الى القرآن الكريم مشيرا الى آية الميثاق
(١٧١ من سورة الاعراف) وهي قوله تعالى « واذا اخذ
ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على
انفسهم الست بربكم قالوا بلى » .

ومع انطلاق ابن الفارض في رسم صورة التجلي
الالهى في معارض الجمال ، والحسن ، ومظاهر الابداع
والبهاء فانه لم يكف عن استبعمال المحسنات التى سلم له
معظمها . وتعثر البعض فى الزحام والتكدس وتأمل .

وطوفان نوح عند نوحى كادمع
وايقساد نيران الخليل كلوعتى
قلولا زفيرى اغرقتنى ادمعى
ولولا دموعى احرقتنى زفرتى
وحزننى ما يعفسوب بث افله
وكل بلا ايوب بعض بليتى
الى ان يقول :

وعن مذهبي فى الحب مالى مذهب
وان ملت يوما عنه فارقت ملتى
وان خطرت لى فى سواك ارادة
على خاطرى سهوا قضيت بردتى
ثم يقول :

وان فتن التساك بعض محاسن
لديك فكل فيك موضع فتننى
وما احترت حتى اخترت حبك مذهباً
فواحسرتى لو لم تكن فيك حيرتى

من طرائف المفارقات في الحياة الروحية

ان القصد من تأمل هذه المفارقات في الحياة الروحية هو ان ندرك أن المعايير والأقيسة المنطقية الضيقة لا تصلح لاستيعاب جوانب هذه الحياة ، ومع ذلك فاذا اتسع مجال المنطق أضحت للروح ولحياتها الوجدانية منطقها الخاص المتسق مع طبيعتها ، والمضيف الى ثراء التجربة البشرية ذاتها ، وانفساح مجال الحياة الانسانية .

فلنصحب هؤلاء الذين احتلت اهتماماتهم الروحية سائر حياتهم ، ولنتأمل ما نرى من مفارقات ولننظر ماذا عسى ان نقيده من تأمل هذه المفارقات .

● **أول ما يواجه المتأمل في هذه المفارقات ما يتصل بالتجربة الروحية نفسها فقد أجمع الصوفية في جميع الأديان على وصفها ، وذيلوا كل وصف بما يعتبر نمطاً واحداً خلاصته أن الكلمات عاجزة عن الأداء ، وأن الإشارة تقصر عنها العبارة ، وأن الكشف يعجز دونه الوصف . هم يقولون أن تجربتهم لا توصف ومع ذلك يصفونها .**

وإذا رحت تحاسب هؤلاء بالمنطق الجاف لتقول لهم مثلاً : إذا كانت تجاربكم لا توصف فلم تصفونها ؟ وإذا وصفتم فعلاً ، فلم لا يكون الوصف وافياً بالفرض ؟ —

إذا رحت تفعل ذلك - كنت متطلبا من الأشياء ضد طباعها،
كمن ينشد من الماء جذوة نار :

فالواقع ان فيضان المشاعر ، وناجج العواطف ،
واندلاع الشوق يتطلب تنفيسا وتعبيرا ، فاذا أراد
الصوفي التعبير واجه هذا الموقف المحير الذي يجعل
الكلمات غير قادرة على نقل هذه التجارب .

ولعلك تدهش اذا علمت ان صوفية الاسلام لم يتركوا
تقريبا أى علم معروف دون أن يستمدوا منه وسائل
تعبير ، حتى العلوم الطبيعية والعلوم اللغوية . كالنحو
والصرف والبلاغة .

● ومن المفارقات التى نلاحظها ، والتى عبروا عنها بما
يشبه اللفز بقولهم عليك « بالكون مع البون » ويريدون
أن يكون الفرد بين اخوته وغيرهم من الناس ، وأن يبين
عنهم أى يبعد من الانخراط فى سلك خضوعهم لمطالبهم
وشهواتهم ورغباتهم وأن يتجه كلية الى الله جل جلاله
- فهو كائن مع الناس من حيث المعاشرة والتعاون -
وبائن عنهم من حيث الفكر والاهتمام المنصرف خالصا
لمحبوبه .

● ومن المفارقات : التقليل من شأن الأعمال الكسبية
والاعتقاد فى عميم فضل الله فيما يتصل بالترقى والقرب
والرضا الالهى مع التفانى فى أداء أشق الأعمال والحرص
الكامل على تمام الخدمة ، وهذا من وجهة النظر الاسلامية
هو الكمال بعينه : اذ أن التقليل من قيمة هذه الأعمال
يحمل على الاستزادة ، وعلى عدم الاغترار والاستعلاء بهذه
الأعمال ، كما أن اجلال فضل الله يصحح السلوك ،
ويدفع الى الاجادة والاخلاص .

● ومن المفارقات رفعهم من شأن الكرامة وتأكيدهم

لوقوعها من الدعوة الى عدم الركون نفيها او الاعتداد بها ، وأذكر أن من جلة صوفيتنا من قال : وما الكرامات ! ان أعظم الكرامات أن تبدل خلقا مذموما بخلق محمود . وهذا الانجاز تم فعلا في نظم صوفية كثيرة . وفيها نرى تنبه الصوفية الى الغاية الحقيقية من النهضة او اليقظة الروحية وهي اصلاح او إعادة بناء الانسان من الداخل وقد ذهبوا في ذلك الى أبعد الحدود بدرجة تطبيق خطوات عملية بنسب ومقادير محددة محاكاة لخطوات العلوم التجريبية الطبيعية .

ولعل القارئ يذكر أنهم ألفوا كتباً تحمل عنواناً يتصل بهذه العلوم التجريبية كالكيمياء في مثل كيمياء السعادة وغيرها .

● ومن المفارقات أنهم يتحدثون لغة واحدة ويعبرون عن حقيقة واحدة في كل زمان ومكان ، في الوقت الذي يشيرون فيه أيضاً الى أن لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق .

والمراد هنا أن الحقيقة تجمعهم والهدف الذي يربطهم هو القرب والاتصال الالهي الذي ينتهي باقرار التوحيد عملياً بمعنى توحيد السالك وتوحيد الخالق . ومعنى توحيد السالك ، جمع همه وهمته على شيء أو هدف أو مراد أو مطلوب واحد كما قال بعضهم حاكياً عن الله سبحانه « اجعلني همك ، أكفك ما أهملك » .

أما الشق الثاني الخاص بتعدد الوسائل الموصلة الى الله بتعدد الأنفس فذلك يتصل بطبيعة ومزاج كل فرد من حيث تأثير أنواع الطقوس والعباسادات والأوراد والممارسات المختلفة على النفس وتهذيبها أو ترقيتها ومن هنا اختلفت وسائل التربية والتخريج وان اتفقت

فى غايتها . واذا اردنا اىضاح ذلك بالمثال قلنا لنفرض ان هناك سالكا ادرك شيخه او ادرك هو نفسه انه يعانى رذيلة الطمع او الكبر او الحسد فقد يلجأ شيخ ما الى تكليف هذا السالك ، والمريد بأشياء تتعارض فى عنف مع ميوله الخبيثة كما وقع مثلاً لاشبلى الذى دخل الطريق الصوفى بعد مزاولته لمهام الامارة وعيشته المترفة المرفهة التى البسته نوعاً من العجب والاستعلاء . لقد جاء للجنيد سيد طائفة الصوفية فى بغداد فى القرن الثالث الهجرى فكلفه الجنيد بمزاولة حرف يشمئز منها من فى مثل حال الشبلى كبيع الكبريت ، او الزيت الخ . ولما صدق الشبلى رفع الجنيد من شأنه بعد ذلك .

ومن المفارقات رفعهم من شأن المعرفة بالله عز وجل والاعتزاز بهذه المعرفة وكمالها مع اقرارهم فى الوقت نفسه بأن أكمل المعرفة هو فى الاقرار بالعجز عن المعرفة . وهم فى الفكرة الأخيرة يحاكون قول الصديق أبى بكر - رضوان الله عليه - سبحانه من لم يجعل سبيلاً الى معرفته الا بالعجز عن معرفته .

وحقيقة الأمر ان الزهو والثقة بهذا اللون من المعرفة راجع الى أنها حصيلة التجربة الذاتية ، لذا فهى معرفة مباشرة . كما أن السالك مهما قطع من طريق هذه المعرفة فانه يدرك أن ما يعرفه ليس فى الحقيقة شيئاً الى ما لا يعرفه فيدرك العجز عن المعرفة .

● ومن المفارقات التحذير من خداع ابليس واغراءاته ودروبه المتوية والموقعة فى حباله ، والبعد عن شباكه والوقوع تحت سلطانه المضلل ، وكم عرضوا من اقاصيص وحكايات عن مكائده الفادرة بخلق الله ، ومع ذلك فقد عبروا أيضاً عن الاستخفاف بشأنه وعن تفاهة أثره وضعف

حوله وافلاس حيله .

وكل من الوجهتين له سنده : فالنظرة الأولى تلاحظ ضعف بعض النفوس الانسانية وانجذابها نحو المفريات البراقة التي قد تكون وسيلة حتفها وهلاكها . والنظرة الثانية تلاحظ النفوس القوية التي لا يستحلفها اغراء ، ولا يؤثر فيها وسواس . والنظرة الاولى سندها قوله تعالى « انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » والآخرى سندها « ان كيد الشيطان كان ضعيفا » وقوله تعالى « ان عبادى ليس لك عليهم سلطان » .. وكل آية تصور من الحقيقة ما يحتاج اليه الانسان فى صلاح حاله ومآله .

● ومن المفارقات التحذير من الثقة والركون الى الناس فى كل شىء مع أنهم يلتمسون للناس المعاذير ، ويطلبون بذل أقصى العون والعطف فى سبيلهم والنظرة الأولى تراعى ما فسد من طباع الناس السائرة استنادا الى قوله تعالى « وان تسطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله » .

والنظرة الثانية تلاحظ الخلق عيالا على الله يحملون أثر صنعته ، وثمره احسانه ، وعنوان تكريمه فيتلقونهم باللطف والحب والايثار والتعاون مع تسليم حالهم لهم .

ومن المفارقات دعوتهم الى ادامة ذكر الله سبحانه باللسان والقلب وتأكيدهم أهمية المواظبة على ممارسات الذكر مع تنوع الصيغ والعبارات ، واقامة حلقاته الجماعية فى كل مناسبة . وبالرغم من ذلك فان منهم من عبر عن نسيان الذكر بالاستفراق فى المذكور ، بل عبر عن فكرة أدق عندما نقدر من يقول « ذكرت الله » بقوله شعرا :

عجبت لمن يقسول ذكرت ربي
وهل أنسى فأذكر ما نسيت

شربت الحب كأساً بعد كأس
فمسا نفد الشراب ولا رويت

ولا يقصد بهذا طبعاً استنكار الذكر والا فالقرآن
الكريم يقول « ولذكر الله أكبر » ولكن المراد الإشارة الى
حال ارقى فيه يكون العبد دائم الحضور والاستشعار
بقرب الله جل جلاله ومراقبته .

هذا قل من كثر فى المفارقات الطريفة فى الحياة
الروحية فما أكثر ما يجد الانسان من مفارقات .

فهرس

صفحة

مقدمة ٧

القسم الأول : الجانب العقلى

الانسان والحياة ١٦
فريق التشاؤم ٣٠
الانسان والقدر ٤١
الثقافة بين الأصالة والمعاصرة ٦٩
الوجوديون والوجودية ٩٣

القسم الثانى : الجانب الوجدانى

الأدب الروحى فى الاسلام ١١٤
ذو النون المصرى ١٢٢
الامام الفيزالى ١٣٥
نور التوحيد لابن القيم ١٣٧
الشعر الروحى فى الاسلام ١٣٩
أبو بكر الشبلى ١٥٢
ابن الفارض ١٦٤
من طرائف المفارقات فى الحياة الزوجية ١٧٢

رقم الايداع ٤٣١٦ - ٨٠

الترقيم الدولى ٩ - ٧٦ - ٧٠٢١ - ٩٧٧

وكلاء اشتراكات مجلات دار الهلال

جدة - ص ٠ ب رقم ٤٩٣
السيد هاشم علي نحاس
المملكة العربية السعودية

THE ARABIC PUBLICATIONS

7. Bishopstrove Road

London S.E. 26

ENGLAND

انجلترا :

M. Miguel Maccul Cury.

B. 25 de Maroc, 994

Caixa Postal 7406,

Sao Paulo. BRASIL.

البرازيل :

اسعار البيع للجمهور في البلاد العربية للاعداد
العادية من « كتاب الهلال » الشهري بسعر ٢٠ قرشا

للقارىء في مصر .

سوريا : ٣٠٠ : ق.س ثلاثمائة قرش سوري

لبنان : ٢٥٠ : ق.ل « مائتان وخمسون قرشا لبنانيا »

الأردن : ٢٥٠ : فلسا « مائتان وخمسون فلسا اردنيا »

الكويت : ٢٥٠ : فلسا « ثلاثمائة وخمسون فلسا

كويتيا »

العراق : ٤٠٠ : فلس « اربعمائة فلس عراقي »

السعودية : ١/٢ : ريال « أربعة ريالات ونصف

ريال »

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب بين دفتيه حصيلة انسانية من نتاج العقل والوجدان *
تصانف فيها الافكار مع العواطف النبيلة التي شاعت فيها تضام
الايمان * وهو فرصة متاحة لكل ذي لب وفؤاد ليشارك او لينقد او
ليدعم او ليضيف * فالأشروعات التي يعالجها مرتبطة بحياة كل
إنسان ، ومن حق كل إنسان أن يدلي برأيه أو يبرح بوجدانه
ومشاعره *

لكن الذي يريد الكتاب أن يؤكد هو وحدة الإنسان وتمازجه
كحياته مهما تنوعت جوانب عطائه ومواهبه * من أجل ذلك يدعو الكتاب
أهل الفكر إلى ألا يقدموا الفكر جافاً قلوا من الفحص والحرارة ، كما
يدعو أهل الوجدان - أو الفنانين * إلى ألا يغفلوا عن فهم الفهم من
الخارج المستقر *

إن هذا التكامل والتلازم بين الفكر والوجدان هو
ما علمه الإسلام من خلال كتابه الكريم وتراث نبويه له
فإن آثار هذا الكتاب فكري ، أو أيظ وجدياً ،
فقد حقق الغاية والله عاقبة الأمور ..

